طلعة الشمس

شرح شمس الأصول

تأليف

العلّامة المحقّق

نور الدين عبد الله بن حميد بن السالمي

١٢٨٤ - ١٣٣٢هـ

تحقيق

عمر حسن القيّام

الجزء الثاني

طلعة الشمس

شرح شمس الأصول

مكتبة الإمام السالمي
ولاية بدية ـ سلطنة عُمان

بسم الله الرحمن الرحيم

الركُن الثاني في مباحثِ السُّنَّة[1]

أي: في بيان الأحوالِ المختصَّةِ بالسُّنَّةِ. والمرادُ بالمباحثِ المختصَّة بالسُّنَّة: هي البحثُ عن كيفيةِ اتِّصالِها بالنّبيِّ عليه الصّلاة والسّلام، وأنَّه بطريقِ التواتُرِ، أو الشُّهرةِ، أو الآحاد. والقرآنُ لا طريقَ له غيرُ التواتُر، فلا يشارِكُ السُّنَّةَ في شيءٍ من ذلك، والبحثُ عن حالِ الراوي، وأَنه معروفٌ، أو مجهولٌ، أو مستورُ حال، أو مَجْروح. والبحثُ عن شرائطِ الراوي من العَقْلِ والضَّبْطِ والعدالةِ والإسلام، وعن ضِدِّ الاتصالِ وهو الانقطاعُ إلى غيرِ ذلك مما يأتي في مَحلّه والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في تعريفِ السُّنَّة، فقال:

السُّنَّــةُ القــولُ مــنَ الرسـولِ   والفِعْــلُ والتَّـقْريــرُ للمفعــولِ

اعلم أنَّ السُّنَّة في اللغة: الطريقةُ والعادة[2] **وفي اصطلاحِ الفقهاء:** هي العباداتُ النافلة وفي اصطلاحِ المُحدِّثين والأُصوليين: ما صَدَر عن النّبيِّ عليه الصلاةُ والسّلام غَيْرَ القرآنِ من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقرير. والأوَّلُ مختصٌّ باسمِ الحديث، فـإنَّه إذا أُطْلِقَ لا يُـفْهَمُ منه إلاّ السُّنَّةُ القولية. والمرادُ بالتقرير: هو أَن يرى فِعْلاً، أو قَوْلاً صدَرَ من أُمَّتِه، أو مِن بعضِهم، فلم يُنْكِرْه، وسكتَ عليه مع القُدْرةِ على إنكاره. والله أعلم[3].

---

(١) لتمام الفائدة انظر «المحصول» (٢١٥:٤) للفخر الرازي، و«إحكام الفصول»: ٣١٨ للباجي، و«أصول الجصَّاص (٢٠٥:١)، و«العدل والإنصاف» (١٣٩:١) للوارجلاني، و«العُدَّة» (٥٥:٢) لأبي يعلى الفرّاء، و«التلويح» (٢:٢) للتفتازاني.

(٢) انظر «المصباح المنير»: ١١١ للفيُّومي.

(٣) انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (١٦٩:٢).

ولما كانَ صدورُ السُّنَّةِ منه عليه الصّلاة والسّلام بطريقِ الوَحْي إليه احتيج إلى بيانِ أنواعِ الوحي، فقال:

والوَحْـيُ منــه باطِنٌ وظاهِـرُ ... والكــلُّ حُجَّةٌ، فأمَّــا الآخِـرُ
أَقْـواه أن يَسْـمعَ أو أن تَتَّضِـحْ ... لــه إشـارةٌ، فإلهـامٌ وَضِــحْ
والباطِـنُ اجتهـادُهُ وإنْ منَـع ... وُقوعَـــهُ قَـــوْمٌ فإنَّـــه وَقَـعْ
والخُلْـفُ فـي خَطئِـه ولا يُقـرّ ... عليـه إجماعـاً، فـإنْ بـه استَمَرّ
فَهْـوَ مِـــنَ اللهِ دَليـــلٌ امتَنَـعْ ... خِــلافُهُ لأنَّـــه مِمَّـــا شَـــرَعْ

اعلَمْ أنَّ الوحيَ الذي أَوْحاه الله إلى نبيِّه نوعان:

أحدُهما: وَحْيٌ باطِنٌ وهو اجتهاده ﷺ في الأشياءِ التي لم ينزِلْ عليه فيها شيءٌ وسيأتي الكلامُ عليه قريباً.

الثاني وَحْيٌ ظِاهر. وذكروا له خَمْسَ كيفيات(١):

إحداها: أَنْ يأتيَه الملَكُ في مِثْلِ صَلْصَلةِ الجَرَس، وهيَ أشدُّ حالاتِ الوحْي(٢). والثانية: أن يأتِيَه في صُورةِ الرجلِ، فُيكلِّمَه. وهاتان الكَيفيّتان أَقْوى من سائرِ الكيفيات، وإليهما أشارَ المصنِّفُ بقوله: «أَقْواه أَنْ يَسْمَعَ»، فإنَّ الوَحْيَ في كلٍّ واحدةٍ من الكيفيَتيْن مسموع(٣).

---

(١) للاطلاع على هذه الكيفيات انظر «شرح مسند الربيع» (١٣:١) للإمام السالمي، و«فتح الباري شرح صحيح البخاري» (٢٦:١) للحافظ ابن حجر، و«الإتقان في علوم القرآن» (١٢٨:١) للإمام السيوطي.

(٢) قد أخرج الربيع في «المسند» (٢) ـ واللفظُ له ـ والبخاري (٢) ومسلم (٢٣٣٣) من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: سأل الحارث بن هشام رسولَ الله ﷺ: كيف يأتيك الوحيُ يا رسولَ الله ﷺ؟ قال: «أحياناً يأتيني مِثْلَ صلصلةِ الجرس وهو أشدُّه عليَّ»... الحديث
قال الإمام السالمي في «شرح المسند» (١٣:١): الصلصلة في الأصل: صوتُ وَقْعِ الحديد بَعْضِه على بعض ثم أُطلِق على كلِّ صوتٍ له طنين.
وقوله: «وهو أشدُّه عليَّ» يُفْهَمُ منه أنَّ الوحيَ كلَّه شديد، ولكنَّ هذه الصفة أشدُّها؛ وذلك أنَّ الفهمَ من كلامِ مِثْل الصلصلةِ أصعبُ من الفهمِ من كلامِ الرجلِ بالتخاطب المعهود.

(٣) وفائدة هذه الشدَّةِ الناشئة عن هاتين الكيفِيّتَيْن هي ما يترتَّبُ على المشقَّةِ من زيادةِ الزلفى والدرجات.=

والكيفيةُ الثالثة: أن يَنْفِثَ في رُوعِه[1] الكلَام نَفْثاً، كما قال عليه الصلاةُ والسّلام: «إنَّ رُوحَ القُدُسِ نفَثَ في رُوعي[2]» وإلى هذه الكيفيةِ أشارَ المصنِّف بقوله: «أو أن تتَّضِح... له إشارة» وهي في القوةِ دونَ ما قبلَها من الكيفياتِ، وفوقَ ما بعدَها حتى قيل: إنَّها ترجعُ في الحقيقةِ إمَّا إلى الأُولى أو إلى الثانية، لأنَّ المَلَكَ يأتيه في إحدى الكيفيتيْن وينفِثُ في رُوعه[3]. ورُدَّ بأنَّ الوَحْيَ في الكيفيَتيْن المتقدمتَيْن يكونُ بطريقِ السَّمْعِ من المَلَك، وفي هذه الكيفيةِ يكونُ بطريقِ الإشـارة ولا يكونُ على هذه الكيفيةِ شيءٌ مِن وَحْيِ القرآنِ، لأنَّ جميعَه مسموع.

والكيفيُة الرابعة: أَنْ يُلْهِمَه الله تعالى ذلك المعنى بغيرِ واسطةِ المَلَك، وهو المرادُ بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ أي: إلاّ إلهاماً ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ (الشورى: ٥١) وإلى هذه الكيفيةِ أشار المصنِّف بقولِه: «فإلهامٌ وَضِح» بكسرِ الضِاد بمعنى واضح وهي في القوةِ دُونَ ما قبلَها من الكيفياتِ، ولا يكونُ منها شيءٌ من وَحْيِ القرآنِ أيضاً.

الكيفية الخامسة: أن يأتيَه المَلَكُ في النوم بما يأمرُه الله به. قيل: ومِن هذه الكيفيةِ الوَحْيُ بسورةِ الكوثر[4].

= أفاده الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١:٢٨).

(١) يعني قَلْبَه وعَقْلَه. انظر «الصحاح» (٣:١٢٢٣) للجوهري.

(٢) أخرجه أبو نُعَيْم في «حلية الأولياء» (١٠:٢٧) من حديثِ أبي أُمامة الباهلي، وإسناده ضعيف لأجلِ عُفَيْر بن معدان. ولكنَّ الحديث يتقوّى بغير واحدٍ من الشواهد منها ما أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢:٤) من حديث ابن مسعود، وفيه «فإنَّ جبريلَ أَلقى في رُوعي أنَّ أحداً منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه» وذكره المنذري في «الترغيب والترهيب» (٣:١٠) وسكت عنه، وذهب بعضُ أهلِ العلم إلى تقويته، انظر«المداوي لعلل المناوي» (٢:٤٧٤) للحافظ الغُماري.

(٣) ذكره السيوطي في «الإتقان» (١:١٢٩).

(٤) وهو ثابتٌ في الصحيح. أخرجه مسلم (٤٠٠) وأبو داود (٤٧٤٧) والنسائي في «السنن الكبرى» (١١٦٣٨) من حديث أنس بن مالك.

وجميعُ هذه الكيفياتِ حقٌّ، وهي حُجَّةٌ على النّبيِّ وعلى سائرِ المكلَّفين بلا خلافٍ نعلُمه بين أحدٍ من المسلمين(١).

وأما الوحيُ الباطن: وهو ما يُنالُ بالاجتهادِ والتأمُّل في حُكمِ النصِّ فمنعَه الاشاعرةُ وأكثرُ المعتزلة، وجَوَّزَه أحمدُ وأبو يوسفَ والشافعيُّ وَجوَّزَه بعضٌ في الحروبِ دُونَ أحكام الدين(٢). قال البَدرُ رَحِمَه الله تعالى(٣): والمختارُ وُقوعُه، لقولهِ تعالى:﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾(٤) (التوبة: ٤٣) الآية ولقولهِ عليه الصّلاةُ والسّلام: «لو استقبلتُ مِن أمري ما استَدْبَرتُ ما سُقْتَ الهَدْيَ(٥)».

واحتجَّ المانعون بأنه لو جازَ ذلك لجازَت مخالفتُه كسائرِ المجتهدين، والإجماعُ على مَنْع مُخالفته.

وأيضاً، فلو جَوَّزْنا صُدورَ الأَحكامِ عن رأيٍ منه ونحنُ وهو على سَواءٍ في الآراء، كان مُنفِّراً من قَبولِ كلامِه، لأنه يلزَمُ من تجويزِ ذلك تجويزُ الغلط عليه كما في الُمجتهدين.

وأُجيبَ: بأنَّ الله سبحانه قد أوجبَ علينا اتباعَ قَوْلهِ سواءٌ صدرَ عن وَحْيٍ أَم عن اجتهاد بخلافِ غيرهِ، وحينئذٍ لا مخالفةَ ولا تنفيرَ ولا غَلَطَ يُخْشى، وأيضاً فاجتهادُه عليه الصّلاةُ والسلامُ وَحْيٌ باطنٌ، بمعنى أنّه إلهامٌ منه تعالى

(١) لتمام الفائدة انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول»(١٩٧:٢).
(٢) انظر «كشف الأسرار» (٢٠٥:٣) للعلاء البخاري، و«المعتمد» (٢١٠:٢) لأبي الحسين البصري، و«شرح اللُّمع» (١٠٩١:٢) لأبي إسحاق الشيرازي.
(٣) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٥١٣.
(٤) انظر «فتح القدير» (٤١٧:٢) للشوكاني حيث ذكر أنَّ في الآيةِ دليلًا على جوازِ الاجتهاد منه ﷺ.
(٥) أخرجه البخاري (١٦٥١) والنسائي (١٤٣:٥) وغيرهما من حديث جابر بن عبدالله. وهو في «مسند أحمد» (١٤٩٤٢) وفيه تمامُ تخريجه.

لقولهِ تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾(النجم: ٣،٤).

احتجَّ المانِعون من وُقوعِه في الأحكام دُونَ الحروبِ بأنّه لو وقَع في شيءٍ من الأحكامِ، لجازتْ مُراجعتُه فيه وترجيحُ غيرِ رأيِهِ كما كان يقعُ مِن أصحابهِ في اجتهادِهِ في الحُروب، فإنّه يَرى الرأيَ ولا يَروْنه، فُيراجِعونَه، فيرجع كحديثِ محطَّتهِ في موضعِ يومِ بَدْرٍ عن رأيهِ فرُوجع فانتقل[١]، وكذلك في صُلحِ يومِ الأحزابِ حتى همَّ أن يُصالِحَهم على ثُلثِ ثمارِ المدينةِ، فرُوجعَ في ذلك فرجع[٢]، وقد راجَعوه في صُلحِ يومِ الحديبيةَ حتى أخَبرهم أنه وَحْي[٣]، ونحُو ذلك كثير.

وأُجيبَ: بأنَّ اجتهاداتِه في الأحكامِ الشرعيةِ تُخالفُ اجتهاداتهِ في الآراءِ والحُروب، لأنَّها تأديةُ أحكام فلم تجُزْ مخالفتُه فيها، ولأنَّه في تأديةِ الأحكامِ معصومٌ عن الخطأ وإلاّ لم نثِقْ بشيءٍ منها بخلافِ الآراءِ والُحروب، فليستْ بهذه المنزلةِ.

قال صاحبُ «المنهاج[٤]»: ولنا أن نقول: إنَّما لم يُراجعوه في الاجتهاداتِ الدينيةِ وإنَّما راجعوه في الاجتهاداتِ الدنيويةِ لمعرفِتهم أنَّه أعرفُ منهم بأحكامِ دينِهم؛ إذ لم يأخذوا الدين إلاّ عنه، فلا سبيلَ لهم إلى المعارضةِ لنظرهِ فيها لَجْهلهم الشرائعَ: أُصولَها وفُروَعها إلاّ ما كانَ من جهتهِ بخلافِ الأحكامِ الدنيويةِ، فلهم المجالُ الواسعُ في النظرِ فيها لتقدُّمِ خِبْرتِهم وتجرِبتِهم، بل

(١) الذي راجعه في ذلك هو الحُبابُ بن المُنذر كما في «سيرة ابن هشام» (٢:٢٥٩) وفي إسناده جهالة، وذكره الحاكم في «المستدرك» (٣:٤٢٦) وفي سنده ابن لهيعة ضعيف، وفيه من لم يُعْرَف، فلأجلِ ذلك استنكره الذهبي في «تلخيص المستدرك» (٣:٤٢٧) وقال: حديث منكر.

(٢) ذكره ابن هشام في «السيرة» (٣:٢٣٩) وهو حديثٌ مرسلٌ من حديث الزهري.

(٣) هذا ثابت في «الصحيح» أخرجه البخاري (٣١٨٢) ومسلم (١٧٨٥) وغيرهما من حديث سهل بن حنيف.

(٤) «منهاج الوصول» (٤٢١-٤٢٢) للمرتضى الزيدي.

رُبما كان أحدُهم فيها أقوى نظراً من الأنْبياءِ لممارستِهم إياها واشتغالِهم بها وتمكُنهم من معرفةِ ما يبتني عليه النظرُ فيها من خِبرةٍ وتجربةٍ ونحوِ ذلك(١).

أقول: والمختارُ مِن هذه المذاهبِ كلِّها جوازُ تعبّدِه ﷺ بالاجتهادِ مُطلقاً في الأحكامِ الدينية والآراءِ السياسيةِ، لكنّه لم يقَعْ مِنه ﷺ في الأحكامِ الدينيةِ. وإنَّما وقعَ منه في الآراءِ السياسيةِ في حُروب الأعداء، بمعنى أنَّه لم يُنْقلْ إلينا وقوُع ذلك إلاّ في الحروبِ.

والمختارُ أيضاً: أنَّه عليه الصّلاةُ والسّلام ينتظرُ في الحادثةِ الوحي الظاهِرَ، فإذا جاءَه فيها أمرٌ من ربِّه عمِلَ به، وإن مضت المدَّةُ التي تعوَّد فيها نزولَ الوحيِ اجتهدَ في تلك الحادثةِ برأيِهِ فعَمِل بما رآه أقربَ إلى الصواب(٢).

واعلم أنَّ المجوِّزين لتعبُّدِه ﷺ بالاجتهاد اختلفوا في جوازِ خَطَئِه فيه، فجوَّزه بعضُهم(٣) لقولهِ تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ (التوبة: ٤٣) وقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ﴾ (الأنفال: ٦٧) الآية حتى قال ﷺ: «لو نزلَ من السماءِ عذابٌ ما نجا منه غيرُ عمر(٤)» لأنَّه أشار بقَتْلِهم.

وَمَنعه آخرَون لأمرَيْن:

أحدُهما: أنَّ الأُمَّةَ معصومةٌ عن الخطأ في اجتهادِها، فالرسوُل أوْلى بالعِصْمَةِ منهم.

(١) لتمام الفائدة، انظر «الشفا» (٢: ١٨٩) للقاضي عياض.

(٢) وهو الذي مشى عليه مُلّا خُسرو في «مرآةِ الأصول» (٢: ١٩٩) بحاشية الإزميري.

(٣) منهم الإمام الغزالي في «المستصفى» (٢: ٣٥٥) وعلّله بأنه ليس بمحالٍ في ذاته، ولا يُفْضي إلى مُحالٍ ومَفْسَدة. انتهى. وكذا قال مُلاّ خُسرو في «مرآةِ الأصول»(٢: ١٩٩) بحاشية الإزميري.

(٤) أخرجه الطبري في التفسير (١٠: ٤٨)، وذكره البغوي في «معالم التنزيل» (٣: ٣٧٧) من طريق ابن إسحاق.

وثانيهما: أنَّ الشك في إصابتِه مُنَفِّرٌ عن قَبولِ قولهِ، فينتقضُ الغَرضُ بالبعثة.

وأجيبَ عن الأوّلِ: بأنَّ دلَيل العصمةِ من الخطأ في الاجتهادِ موجودٌ في حقِّ الأُمة دون حَقِّه عليه الصّلاة والسّلام، ولا يلزَمُ من ذلك سُقوطُ رتبتهِ عن رُتبتِها، إِذْ لم يجب اتباعُ الأُمَّةِ إلاّ امْتثالاً لأمْرِه، فمرتبتُه أَعلى.

أقول: وفي تجويزِ خطئِه ﷺ نَظر، لأنا إذا قُلنا بصحةِ تعبُدِه بالاجتهادِ، وأنَّ الاجتهادَ منه وَحْيٌ يُوْحى، فثبوتُ خطئِه في ذلك بعيدٌ جداً. أما أَوّلاً: فلأنَّ المطلوبَ من المجتهدِ ما أداه إليه ظنُّه لا غيرُ ذلك فلا خطأَ حينئذٍ مع تَوْفيةِ الاجتهادِ حقّه.

وأما ثانياً فلقولهِ تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾(النجم: ٤) والوحيُ لا يجوزُ عليه الخطأ. أما ما نزلَ من عتابِ الله له في بعضِ القضايا فلعلّه إنما عاتَبه على التعجُّلِ في ذلك ولم ينتظر الوحيَ انتظارَه المعتاد. قال صاحبُ المنهاج[١]: ولعلّه لم يوفِّ الاجتهادَ حقَّه كما قد يعترضُ المجتهدَ في اجتهادِه، وليس في اعتراضِه استلزامُ كونِ الحقِّ مُتعيِّناً.

وأجيب عن الوجهِ الثاني: بأنَّه لا شكَّ مع قولهِ: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ (الأنعام: ١٥٣) ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١) ثم إنَّ الشكَّ في الاجتهادِ لا يستلزمُ الشكَّ في الرسالة والوحيِ كما في الاجتهاد في الآراءِ والحروب. بهذا أُجيبَ والحقُّ ما قدَّمْتُ لك من منعِ تجويزِ الخطأ عليه.

ثم أَجمع المُجَوّزون لخطئهِ في الاجتهاداتِ والمانعون من ذلك على أنَّه عليه الصّلاةُ والسّلام لا يُقَرّ على خطأ. فإنْ أخطأَ عند مَنْ جَوَّز عليه الخطأ في ذلك نُبّه على خطأه حالاً، فإن استمرَّ على اجتهادِه وأُقِرَّ عليه ولم ينزِلْ عليه

(١) «منهاج الوصول» (٤٢٢) للمرتضى الزيدي.

فيه عتابٌ عَلِمْنا أنّه إلهام من الله سبحانه وتعالى فكان دليلاً شرعياً يجبُ على الأُمةِ اتباعُه قَطْعاً ولا يسَعُ لأحدٍ خلافُه بلا خلافٍ بين أحدٍ من الُمسلمين في ذلك. والله أعلم(١).

ثم إنه أخذَ في بيانِ الحديثِ وُحكمْهِ فقال:

(مبحث الحديث) (٢)

والمرادُ به السنَّةُ القوليةُ كما تقدَّم. وعبَّر عنه أكثرُ الأُصوليين بالخبرِ نظراً إلى حال مَنْ نقلَه من الناسِ عن النبيِّ عليه الصّلاة والسّلام وإنما عَدَلْنا من عبارةِ الأكثرِ نظراً إلى أنَّ الحديثَ الواردَ عنه ﷺ يكونُ تارةً خبراً ومرّةً إنشاءً، ولأنَّ الخبرَ لا يختصُّ بالمنقولِ عن الرسولِ ﷺ بخلافِ الحديثِ، فإنّه يختَصُّ بالمنقولِ عنه اصطلاحاً.

ثم إنَّهم عَرَّفوا الخبَر بتعاريفَ كثيرةٍ، منها صحيح ومنها مُزيَّف فلا نطيلُ بذِكْرها ههنا بل نقتصرُ على تعريفٍ يتميَّزُ به الخبرُ من الإنشاءِ فنقول: أماّ الخبرُ، فهو: لفظٌ أورَدَه المتكلِّمُ على قصدِ الإخبارِ به في طريقةٍ تحتملُ الصِّدقَ والكَذِب لذاتِها(٣) فقولنا: «على قَصْدِ الإخبارِ به» مُخْرِجٌ لكلامِ الساهي والنائِم ومَنْ لا عَقْلَ له، فإنَّه لا يُسَمّى خَبَراً بل يُسمّى هَذَياناً أو نحوَ ذلك.

وقولُنا: «على طريقةٍ تحتملُ الصدقَ والكَذِبَ» مُخْرِجٌ للإنشاءِ على ما سيأتي ودخَل بقولِنا: «لذاتِها» إخبارُ الله تعالى وإخبارُ انبيائِه، فإنَّه لا يحتملُ إلاّ الصِّدقَ، لكن لا لذاتِ الخبرِ بل لوجوبِ صِدْقِ الُمْخِبر.

---

(١) لتمام الفائدة انظر «شرح اللُمع» (١٠٩٥:٢) لأبي إسحاق الشيرازي.

(٢) انظر «شرح اللُمع» (٢: ٥٦٧) للشيرازي، و«علوم الحديث» «لابن الصلاح، وتدريب الراوي»(١:٣٨) للسيوطي.

(٣) انظر «مفتاح العلوم»: ٧٢ للسكاكي. وللشهاب القرافي بحث نفيس في الفرق بين الإنشاء والخبر في كتابه «الفروق» (١: ٩٤). ولتمام الفائدة، انظر «البحر المحيط» (٣: ٢٨٣) للبدر الزركشي.

وأَمَّا الإنشاءُ فهو: ما لا يحتمِلُ الصدقَ والكَذِبَ، كالأمرِ، والنَّهْيِ، والاستفهام، والتمنِّي، والترجِّي، والعَرْضِ، والتَّحْضيضِ، والقَسَمِ، والنِداءِ، والعقودِ الشرعيةِ[1] كزَوَّجْتُك وبِعْتُ لكَ، فإنَّه لم يُقْصَدْ بها الإخبارُ عن وُقوعِ التزويجِ والبيعِ، وإنَّما قُصِدَ بها انعقادُ ذلك.

ومِنْ هذا البابِ: «الحمدُ لله، والصّلاةُ والسّلامُ على رسولِ الله» فإنَّه لم يُقْصَدْ بذلك نفسُ الإخبارِ عن الواقعِ، وإنما قُصِدَ به إنشاءُ الثناء على الله، والدعاءُ بالرحمةِ المقرونةِ بالتعظيمِ لنبيِّه عليه الصّلاة والسّلام، وكذلك حُكْمُ كلِّ لفظٍ قُصِدَ به الدعاءُ كرَحمه الله وغَفَرَ له ونحوِ ذلك وإنْ كان بصيغةِ الخبر، والله أعلم.

ثم إنَّ الخبرَ ينقسمُ إلى: مقطوعٍ بصِدْقِه وإلى مقطوعٍ بكَذِبِه، وإلى مظنونِ الصِّدْق وإلى مظنونِ الكذِب، وإلى مُتَردِّدٍ فيه[2].

فالمقطوعُ بصِدْقِهِ: خَبَرُ الله تعالى، وَخَبرُ أنبيائِه عليهم الصّلاة والسّلام، وَخَبرُ مَنْ أخبَر اللهُ أو أحدٌ من أنبيائِه عن صِدْقه، والخبرُ المعلومُ بالضرورةِ، والمنقولُ بالتواتُرِ، والخَبرُ المشهورُ المُتَلقّى بالقَبولِ على قولٍ، وَخَبرُ من أخبرَ عن جماعةٍ بحضرتِهم، فلم يُنْكِروا عليه ولم يَمنعهم من الإنكارِ مانِع، وكذا مَنْ أخبَر عن الرسولِ بحضرتهِ ولم يُنْكِرْ عليه مع العِلْمِ بأنَّه قد سَمِعَ ذلك الخبرَ. والخبرُ المقطوعُ بكَذِبهِ: هو ما خالفَ واحِداً من هذه الأشياء.

والمظنونُ بصِدْقِه: خَبَرُ العَدْل.

والمظنونُ بكَذِبِه: خَبَرُ الكاذِب.

---

(١) انظر «البحر المحيط» (٣: ٢٩٤) للزركشي والفروق (١:١٠٨) للقرافي.

(٢) انظر «المستصفى» (١: ١٤٠) للغزالي

والمُتَردَّدُ فيه: خَبَرُ المَجْهول، والله أعلم.

ثم قال:

والقولُ في الحديثِ إمّا يَتَّصِلْ إسنادُهُ نَقْلاً وإمّا يَنْفَصِلْ
وأوّلُ النوعَيْنِ إمّا كامِلُ وَهو الذي رَواه جَمْعٌ ناقِلُ
عَن مِثْلهم وتَمنعُ العادةُ من تواطي مِثْلِهِم على مَيْنٍ زُكِنْ
فذا هو التواتُرُ اللفظيُّ أو نُقِلَ المعنى فَمَعْنَويُّ

اعلم أنَّ الحديثَ المنقولَ عن الرسولِ ﷺ: إمّا أن يتَّصلَ نقلُه به بحيثُ يرويه الراوي حتى يُنْهِيَه إليه ﷺ وإمّا أن ينفصلَ في روايتِه عنه، فلا ينتهي إليه، بل يَقتصِر به على الصحابي أو يكونَ في إسنادِه إلى النبيِّ واسطةٌ بينه وبين الراوي ولم تُذْكَرْ تلك الواسطة، أو تقعَ واسطةٌ بين بعضِ الرواةِ عن بعضٍ ولم يذكُرْها الراوي أيضاً على حسبِ ما سيأتي في محَلّه.

أما المتصلُ إسنادُه بالنبيِّ عليه الصلاة والسلام فهو نَوْعان:

أحدُهما: ما اتَّصَل به اتصالاً غيرَ كاملٍ وهو المُعَبَّرُ عنه بالمتَّصلِ والمستفيضِ وسيأتي الكلامُ فيه أيضاً، وإما أن يتَّصلَ إسنادُه به ﷺ اتصالاً كاملاً وهو المُعبَّرُ عنه في اصطلاحِهم بالتواترُ وهو: ما رواه جماعةٌ لا يمكنُ تَواطُؤُ مِثْلِهم على الكذِب عادةً عن جماعةٍ مثلِهم بحيث إنَّه لا يُمكِنُ تَواطُؤُ مِثْلِهم على الكذِب عادةً أيضاً حتى ينتهي به النقلُ كذلك إلى الرسولِ عليه الصّلاة والسّلام، فإنْ نُقِلَ اللفظُ بَعيْنِهِ يُسمّى تواتُراً لَفْظياً، وإنْ نُقِلَ المعنى فقط سُمِّيَ تواتُراً مَعْنوياً. هذا حاصلُ ما في النظم[1] ويتَّضِحُ لك تحقيقُه بأن نُوردَ

(١) انظر «الكفاية في علم الرواية»: ١٦ للخطيب البغدادي، و«شرح نخبة الفكر»: ٢٤ للحافظ ابن حجر العسقلاني، و«العدل والإنصاف» (١: ١٤٢) لأبي يعقوب الوارجلاني.

شروطَ التواتر التي ذكرها الأُصوليون وهي أربعةٌ[١]:

أحدُهما: أن ينقُلَ الخبرَ فئةٌ كثيرةٌ، فما نقله الأربعةُ فليس بمتواترٍ قطعاً[٢]، إذ الأربعةُ ليس بكثرة. وإلى هذا الشرطِ أشارَ المصنِّف بقوله: «ما رواه جَمْعٌ ناقل» إذ المرادُ بالجمعِ في كلامِهِ الفئةُ الكثيرةُ لِما سيأتي في كلامِهِ من القيودِ المُخرجةِ لنحوِ الأربعةِ.

الشرطُ الثاني: أن يكونَ عددُ الناقِلين لا يمكنُ في العادةِ أن يَتواطأَ مِثْلُهم على الكَذِبِ لأجلِ أَحوالِهِم من كثرةٍ وغيرِها لا لمجرَّدِ كثرتِهم، فما مِنْ عددٍ إلاّ ويمكن منهم التواطُؤ أي: التوافقُ على حالٍ من الأحوال؛ ألا ترى أنَّ عائشةَ لمّا مرَّت بالحوأبِ[٣] نبحتها كلابُها في مَخْرجِها على عليٍّ هَمَّت بالرجوعِ لأجْلِ خَبرٍ ذكَره لها ﷺ، فتمالأ عبدُالله بن الزبير في أربعين رجلاً من خِيارِ العسكرِ على الشهادةِ بأنَّ الموضع ليس الحوأبَ، وإنما هو الجوأبُ بالجيمِ وهي أولُ شهادةِ زُورٍ وقَعتْ في الإسلام[٤] ولا شكَّ أنَّ الأربعين عددٌ كثيرٌ وأنَّ خبرَهم تواتريٌّ حيث لم يكونوا على حالٍ يجوزُ في مِثْلِها التواطؤ كما ذكرناه، وذلك الحال نحو أن يكونوا من جهاتٍ شتّى، ولم يجتمعوا قبلَ تأْديةِ الخبرِ ومن ذلك: أن يكون المُخبرون لا غرضَ لهم فيما أخبروا عنه يَدْعوهم إلى الإخبارِ بذلك مع كونهم جماعةً لا يُتصوَّرُ في العادة أنَّه اتفقَ

(١) تمام الفائدة، انظر «مرآة الأصول» (٢: ٢٠٠) بحاشية الإزميري.

(٢) انظر «المحصول» (٤:٢٦٠).

(٣) موضعُ ماءٍ للعربِ في طريقهم إلى البصرة. انظر«معجم البلدان»(٢:٣١٤) لياقوت الحموي.

(٤) قد ذكر ياقوت الحموي في «معجم البلدان» (٤:٣١٤) أنهم غالطوها وحلفوا لها أنه ليس بالحوأب. ولكن هذا الخبر معارض ببعض الأخبار الثابتةِ كما في «مسند أحمد» (٢٤٢٥٤) من حديث قيس بن أبي حازم: لما أقبلت عائشة بلغت مياه بني عامرٍ ليلاً نبحت الكلاب، قالت: أيُّ ماءٍ هذا؟ قالوا: ماءُ الحَوأب، قالت: ما أظنُّني إلاّ أني راجعة، فقال بعضُ من كان معها: بل تَقْدَمين فيراك المسلمون، فيُصلح الله عزَّ وجلَّ ذاتَ بينهم. قالت: إنَّ رسولَ الله ﷺ قال لها ذات يوم: «كيف بإحداكن تنبح عليها كلابُ الحوأب» وهو في «مصنف ابن أبي شيبة» (٣٧٧٦٠) وصحَّحه ابن حبّان (٦٧٣٢).

منهم الكذِبُ من غيرِ تواطؤٍ بل اتفق خبُرهم اتفاقاً لا لغرضٍ حاصلٍ مع كلِّ واحدٍ منهم في تعمُّدِ الكذِب وإلى هذا الشرطِ أشار المصنِّفُ بقولِهِ: «وتمنع العادةُ من... تواطؤَ مثلهم على مَيْنٍ زُكِن» أي: كذِب، فإنَّ الجمعَ إذا أمكنَ في العادةِ اتفاقُهم على الكذِب لا يكونُ خبُرهم تواتُرياً في الاصطلاحِ، وإذا اجتمعوا قبلَ الإخبارِ أمكَن اتفاقُهم على حالٍ يتواطؤون عليه ما لم يكن هنالك حالٌ يقتضي مَنْعَ تواطُئهم على شيء، وكذلك إذا كان غرضُهم في الإخبارِ مُتَّفِقاً أمكنَ في العادةِ أن يحمِلَ ذلك الغرضُ كلَّ واحدٍ منهم على الإخبارِ بغيرِ الواقع، ولا يكونُ تواتراً في الاصطلاح. قال صاحبُ «المنهاج[1]»: وإذا عرفْتَ أنَّ ذلك هو المقصودُ بالحالِ التي لأجْلِها نقطعُ أنَّهم لم يتواطؤوا على الكذِب فيما أخبروا به، فلا شكَّ أنه يجوزُ حصولُ هذه في العشرةِ على حدِّ حصولها في المئة بل في الستةِ والخمسةِ، فحيث يحصلُ هذا الحالُ في عددٍ لا نقطَعُ بقلَّتِهِ كالأربعةِ وجبَ حصولُ العِلْم بخبرِهم وجوباً اعتيادياً. قال: فهذا تحقيقُ قولِ أصحابِنا: لابُدَّ وأنْ يُعْلَمَ أنه لا يتواطأ مِثْلُهم على الكذِبِ، فافهَم هذه النكتةَ، فإنها تنبني عليها معرفةُ مسائل.

أقول: وبِمثْلِ ما حقَّقه يتَّضِحُ في التحقيقِ من قول بشيرٍ[2] رحمه الله تعالى: بل هو الظاهرُ من قولِ أصحابِنا، ولأَجْلِ مُراعاةِ هذا المعنى اختلفت أقوالُ العلماءِ من أصحابنا وغيرهم في عددِ من يحصُلُ بخبرِهم العِلْمُ فقيل: إذا كانوا خمسةً فصاعداً حصل بخبرِهِم العلمُ ووجبَ القَطْعُ بصِدْقِه[3].

وقيل: إذا كانوا عَشَرةً فصاعِداً [4].

(١) «منهاج الوصول» (٤٠٢) للمرتضى الزيدي.
(٢) أبو المنذر بشير بن المنذر. من أشياخ عُمان في القرنِ الثاني الهجري، صنَّف كتاب «المحاربة» وكتاب «الخِزانة». له ذكْر في كتاب «الشعاع» (١:١٧٥، ١٧٨).
(٣) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» (١٧٠) للبدر الشمَّاخي.
(٤) وهو منسوب للإصطخريِّ من الشافعية. انظر «البحر المحيط» (٣: ٢٩٨) للزركشي.

وقيل: إذا كانوا اثني عَشَر واحداً فصاعِداً (١).

وقيل: إذا كانوا عِشرين فصاعِداً (٢).

وقيل: إذا كانوا أَربعين فصاعِداً (٣). واشترَط بعضُ أصحابِنا أن يكونَ في الأربعين ثِقة.

وقيل: إذا كانوا سَبعين فصاعِداً (٤) إلى غيرِ ذلك فالظاهرُ أنَّ أَربابَ هذه الأقوالِ إنما أرادوا أن يعيِّنوا أقلَّ عددٍ يحصُلُ بخبرهِم العلمُ فاختلفَت أحوالُ المُخبرين بالنظرِ إلى كلٍّ واحدٍ من هؤلاء القائلين، فاتَّضح لبعضِهم حصولُ العِلْمِ من خبرِ خمسةٍ مع حُصولِ الشرطِ المذكورِ فقال: إنه أقلُّ عددٍ يحصُلُ به العلمُ، واتَّضَح للآخَر حصولُه من عشرةٍ وللآخرَ من عشرين وهكذا. وعلى هذا المعنى فلا تَنافيَ بين هذه المذاهبِ، وإن كان الظاهرُ تنافيَها لأنَّهم مُتَّفِقون فيما يظهَرُ على أنَّ الخبرَ الذي يحصُلُ به العلمُ هو خبرُ من يمتنعُ كَذِبُهم عادةً، وعلى هذا فتُوجَّه احتجاجاتُهم التي ذكروها على موافقةِ أحوالِهم التي ظهرت لهم والله أعلم.

الشرطُ الثالث: أن يكونوا في خبرِهم مُستندين إلى المشاهدةِ نحو الإخبارِ عن البُلدان والملوكِ والأصواتِ والمَطْعوماتِ والمَشْمومات، فيخرجُ بذلك الإخبارُ عن الأُمورِ العقليةِ كما لو أخبر جَمْعٌ كثيرٌ من جهات مختلفةٍ بأنَّ العالَم حادِثٌ أو أنَّ القُرآنَ مَخلْوق، فإنَّه لا يكون خبرُهم بذلك تواتُراً في الاصطلاح لأنَّ الأمورَ العقليةَ مما يمكنُ النظرُ فيها لكلِّ عاقلٍ، فليس لكثرةِ المُخْبرين فيها

---

(١) ذكره السمعاني في «قواطع الأدلة» (١: ٣٢٦) وعزاه لغير الشافعية.

(٢) وهو قولُ أبي الهُذَيل من المعتزلة. واحتجَّ له بقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ (الأنفال: ٦٥) أوجبَ الجهادَ على العشرين وإنما خَصَّهم بالجهاد، لأنهم إذا أخبروا حصل العِلمُ بصِدْقِهم. انظر «المحصول (٤:٢٦٦)».

(٣) حكاه السمعاني في «قواطع الأدلة» (١: ٣٢٦) وعلّله بأنَّه عَددُ نِصاب الجُمعة.

(٤) واحتُجَّ له بقوله تعالى﴿ وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا ﴾ (الأعراف:١٥٥).

أثرٌ، بل المرجعُ فيها إلى الدليلِ العقليِّ، فما صَدَّقهُ الدليلُ العقليُّ مِن ذلك كان صادِقاً وما كَذَّبَه الدليلُ العقليُّ كان كاذِباً [١]. ولـم يذكُرُ المصنِّفُ هذا الشرطَ تعويلاً على أَخْذِهِ من المَقام، فإنَّه إنما يتكلَّمُ في الخبرِ المنقولِ عن الرسولِ، والخبرُ المنقولُ عنه إنَّما يدركهُ الناقلُ بالمشاهدةِ التي هي شاملةٌ للحواس الخمس، فغيرُ المحسوس لا يكون الخبرُ به تواترياً في الاصطلاحِ وإن كان منقولاً عنه ﷺ، فإنَّ شيئاً من الأمورِ العقليةِ كوجودِ الله وثبوتِ الكَمالات له تعالى قد نُقِلَتْ عنه ﷺ، لكن لم تَنْظُر العلماءُ إلى حصولِ العلمِ في ذلك من جهةِ الناقلين وإنَّما حصل لهم عِلْمُ ذلك من جهةِ الدليلِ العقليِّ وانضمَّ إليه الدليلُ السمعيُّ فزادَه قوةً إلى قُوته، والله أعلم.

الشرط الرابع: أن يكونَ عددُ الناقلِ كعددِ المنقولِ عنه أو مقارِباً لعددِه. قال ابن الحاجب[٢]: يتقارَبون في الطرفَيْن والوسطِ. وإلى هذا الشرطِ أشار المصنِّفُ بقوله: «عن مِثْلهم» أي: عن جَمْعٍ مثلِهم كثرةً وعَدداً، لكن قال صاحبُ «المنهاج[٣]»: والأقربُ عندي أنَّ هذا الشرطَ غيرُ مُعتبرٍ، بل الشروطُ المتقدِّمةُ كافيةٌ. وتحقيق ذلك: أنَّه لو نقَل عَشَرةٌ لا تتهيَّأ منهم المواطأةُ على الكَذِبِ لحالٍ هم عليها، ولا يُقَدَّرُ اتفاقُ الكذِبِ منهم بغيرِ مُواطأةٍ، ونقلوا عن عشرينَ كذلك، والعشرون نقلوا عن مئةٍ أنَّهم شاهدوا الهِلالَ أوَّلَ الشهرِ كان ذلك تواتُراً لا مَحالةَ يوجبُ العِلْمَ قطعاً، لحصولِ الحالةِ المقتضيةِ لذلك وهو عِلْمُ السامعِ الضروريُّ بأنَّ هؤلاءِ المخبرين لا يتهيَّأ منهم الكذِبُ، لا تواطؤًا ولا اتفاقاً. هذا كلامُه في إلغاءِ هذا الشرطِ وهو حقٌّ، فالصوابُ عدمُ اشتراطِه، فَتَبْقى الشروطُ المعتبرةُ في صحةِ التواترِ ثلاثةً.

(١) انظر «البحر المحيط» (٣: ٢٩٦) للزركشي، و«رفع الحاجب» (٢: ٣٠١) للتاج السبكي.
(٢) انظر «مختصر ابن الحاجب» (١٣٤) بشرح الإيجي.
(٣) «منهاج الوصول» (٢٠٤ ــ ٢٠٥) للمرتضى الزيدي.

وذكر بعضُهم للتواترِ شُروطاً غيْرَ التي ذكرنا منها: كونُهم عالمِين بالمُخْبَرِ عنه شرطَه بعضُهم[١]، وهو فاسدٌ لعدمِ الحاجةِ إليه لأنَّه إن أريدَ وجوبُ عِلْمِ الكلِّ به فباطلٌ، لأنه لا يمتنعُ أن يكونَ بعضُ المخبرينَ مُقلّداً فيه، أو ظانًا أو مُجازفاً، وإنْ أريدَ وجوبُ علمِ البعضِ به، فهو لازمٌ ممَّا ذكَرْناه من الشروطِ الثلاثة عادةً، لأنَّ هذه الثلاثةَ لا تجتمعُ إلا والبعضُ عالِمٌ قَطعاً.

ومنها: اشتراطُ الإسلامِ والعدالةِ كما في الشهادة، شَرَطَه بعضُهم أيضاً مستدلًّا بأنَّه لو لم يُشْتَرطْ لأفادَ إخبارُ اليهودِ بقَتل عيسى عليه السّلام العِلْمَ به، وإنَّه باطلٌ بالضرورةِ وهو فاسِدٌ أيضاً [٢]، لأنَّ أهْلَ قُسْطنطينيةَ ـ مثلًا ـ لو أخبروا بقَتْلِ مَلِكهم يحصلُ لنا العِلْمُ به وإن كانوا كُفَّاراً، وأما خبرُ اليهودِ بقَتْلِ عيسى عليه السّلام فلاختلالِ شرْطِ التواتُرِ فيه، إمَّا في القرنِ الأولِ أوْ في القرنِ الأَوْسَط، أي: لقُصورِ الناقِلين عن عددِ التواتر في إحدى المرتبتَيْن. والظاهرُ أنَّ قُصورَ ذلك إنَّما وقع في القرنِ الأولِ منهم، فلذلك لم يكُنْ خبرُهم تواتُراً لا لعدمِ عدالتِهم واسلامِهم بعد ثُبوتِ عددِ التواتر[٣].

ومنها: تباعُدُ أمكنتِهم وتباينُ محلاّتِهم. شَرَطَه بعضُهم أيضاً مُسْتدِلاً بأنَّه أشدُّ تأثيراً في إمكانِ التواطُؤ على الكذِب، وهو فاسدٌ أيضاً، لأنَّ أهَل بَلْدةٍ واحدةٍ لو أخبروا عن مَوْتِ مَلِكِهم يحصلُ لنا العلمُ مع اتحادِ مكانِهم[٤].

---

(١) عزاه التاج السبكي للقاضي الباقلاني في «التقريب الصغير» انظر: «رفع الحاجب» (٢: ٣٠٢).

(٢) انظر «رفع الحاجب» (٢: ٣٠٤) للتاج السبكي، و«فواتح الرحموت» (١١٨:٢) لابن عبدالشكور.

(٣) قد اشترط ابنُ عَبْدان الشافعيُّ الإسلام والعدالة، فلا يُقْبَلُ التواتُر من الكفارِ ولا من الفُسّاقِ. والذي صحَّحه البدر الزركشي، ونَقَله عن سُلَيمْ الرازي في «التقريب»: أنه لا يُشتَرطُ في وقوع العلم بالتواترِ صفاتُ المُخبرين، بل يقع ذلك بإخبار المسلمين والكُفَّارِ والعُدولِ والفُسّاق والأحرارِ والعبيد والكبار والصغار إذا اجتمعت الشروط. انظر «البحر المحيط» (٤: ٣٠٠) للزركشي.

(٤) ذكره ابن الحاجب، وأجاب عنه التاج السُبكي بنحو ما أجاب به الإمام السالمي. انظر: «رفع الحاجب» (٢: ٣٠٥).

أقول: وهذا الوجهُ الذي ذُكِرَ هاهُنا وعُدَّ شَرْطاً إنَّما هو حالٌ من أحوالِ نَقَلَةِ التواترِ الذين لا يمكنُ تواطُؤهم على الكَذِب عادةً، أي: يكونُ تباعُدُ الأمكنةِ وتباينُ المحلاتِ سَبَباً مانِعاً من تواطُئهم وليس هو بشرطٍ لذلك، لأنَّ الأحوالَ المانعةَ من تواطئِهم غيرُ منحصرةٍ في ذلك.

ومنها: كونُهم لا يُحْصى عددُهم. شَرَطَه بعضُهم، واختارَه البَزْدَويُّ[1] وتَبِعَه على ذلك صاحبُ «التنقيح[2]» وأقرَّه عليه التفتازاني[3] مُستدَلِّين بأنَّ قوماً مَحْصورين مما يمكنُ تواطؤهم على الكذِب، وهو فاسدٌ أيضاً، لأنَّ الحُجَّاجَ أو أهْلَ جَمْعٍ ـ مثلاًـ إذا أخبروا عن واقعةٍ مَنَعتْهم عن إقامةِ الحجِ والصلاةِ يحصلُ العلمُ بخبرِهم مع كونهم محصورين، وذلك فيما إذا دلَّت حالٌ تمنعُ من تواطئهم على الكذِب والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ حُكمِ الخبرِ المتواتر، فقال:

واقطع بصِدْقِ هذه الأمورِ ودُوَن ذاكَ رُتْبَةُ المشهورِ
وهو الذي في أولِ القُرونِ لم يتَّصِفْ بِشَرْطِهِ المَصُونِ
لكنّهُ استفاضَ فيهمْ وانتشرْ وقَبِلوه عندَ ذاكَ واستمرْ

أي: اقطع بأنَّ الخبرَ الواردَ على هذه الأحوالِ صادقٌ، لأنَّ الخبرَ المستكمَل لهذه الشروطِ يفيدُ العلمَ الضَّروري[4]، وكلُّ ما أفادَ العِلْمَ الضروريَّ يُقْطَعُ بصِدْقِه. وتتفرَّعُ على القَطْعِ بصِدْقِه مسائلُ كثيرةٌ:

---

(١) انظر «أصول البَزْدوي» (٢: ٣٦٠) بشرح العلاءِ البخاري.
(٢) انظر «التنقيح لمتن التوضيح» (٢: ٢) لصدر الشريعة المحبوبي.
(٣) انظر «التلويح على التوضيح» (٢:٢) للتفتازاني.
(٤) انظر «قواطع الأدلة» (١: ٣٢٧) للسمعاني، و«كشف الأسرار» (٢: ٣٦٢) للعلاء البخاري و «مختصر ابن الحاجب» (١٣٣) بشرح الإيجي، و«شرح مختصر الروضة» (٢: ٧٩) للطوفي.

منها: وجوبُ اعتقادِه إنْ كان من المسائلِ الاعتقادية[1].

ومنها: وجوبُ اتِّباعِه والأَخْذِ بمدلولهِ إنْ كان من المسائلِ العملية.

ومنها: تفسيقُ مَنْ خالفه وإن كان مُتأوّلاً، إلى غيرِ ذلك من الفروعِ.

وكونُ العِلم بمدلولِ الخبرِ المُتواتر ضَرورياً هو قولُ أصحابنا[2] وأكثرِ المعتزلة، وحكاه ابنُ الحاجبِ عن الجُمهور[3].

وقال أَبو الحُسين[4] **والغزالي**[5] **والجُوَيْني**[6] **وغيرُهم**: بل هو نَظَريّ.

وتوقف الشريفُ المُرْتضى من الإمامية في كَوْنهِ ضَروريًا أم نَظرياً لتعارُض الأدلة عنده.

والحجَّةُ لنا على أنه ضَروريٌّ: هي أنَّه لو كان نَظرياً لافتقر إلى مُقَدِّمتَيْن كسائرِ النظريات، وإذاً لاختلف العقلاءُ في العِلمِ عنه. والمعلوُم أنَّ جميعَ العُقلاءِ الذين تواترَتْ إليهم أخبارُ البُلدان كمكَّةَ ومصرَ وغيرِهما لا يختلفون فيها بل يتّفقون على القَطْع بها كما يّتفقون على القَطْعِ بما يُشاهدون.

---

(1) فيكفر جاحدُه في الشرعيات كنَقْلِ القرآنِ والصلوات الخمس. انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (٢: ٢٠٠).

(2) وممَّن قال بذلك أبو يعقوب الوارجلاني في «العدل والإنصاف» (١: ١٣٩)، والبدر الشَّماخي في «شرح مختصر العدل والإنصاف» (١٧٠)، وابن بركة في «الجامع» (١:١٦).

(3) انظر «مختصر ابن الحاجب» (١٣٣) بشرح الإيجي.

(4) في «المعتمد» (٢:٨١).

(5) انظر «المستصفى» (١: ١٣٢) وتحصيل مذهب الغزالي في هذه المسألة: إنَّ العلمَ الحاصلَ من التواترِ قِسْم من الضروريِّ، ولكنه لم يُصرِّح بأنَّه نظري. انظر الحاشية المفيدة التي كتبها د.طه جابر العلواني على «المحصول» (٤: ٢٣١) حيث حرَّر هذا المقام تحريراً جيداً، ولخَّص رأي الغزالي تلخيصاً مفيدًا. ولتمام الفائدة أنظر: «مختصر ابن الحاجب» (١٣٣) بشرح الإيجي حيث قال: ومَيْلُ الغزالي رحمه الله إلى أنه قِسْمٌ ثالث.

(6) في «البرهان» (١: ٣٧٥).

احتجَّ القائِلون بأنَّه نظريٌّ بأنه يفتقرُ إلى مُقدِّمتَيْن وهما:

تقدُّمُ العلمِ بأنَّ المُخْبَرَ عنه من المحسوساتِ، وأنَّ الُمخْبرين عَددٌ لا حامِلَ لهم على الكذِب، ولا يصِحُّ تواطؤهم عليه ولا اتّفاقُه لهم، ومَنْ كان كذلك امتنَع وقوعُ الكذِبِ في خبرِه، فيُعلَم أنَّه صِدْقٌ. وهذا محضُ الاستِدلال، وأجيبَ بالمَنْع من ذلك بل يكفي أنَّه لا حامِلَ لهم على الكذِب، ولا يُشْتَرطُ سَبْقُ العِلْم بذلك، ثُمّ صورةُ الترتيبِ على المقدِّمتَيْن ممكنٌ في كلِّ ضَروري.

قال أبو الحسين[١]: وأقوى ما يذكُرُه الذاهِبون إلى أنه ضَروري: أنَّ أحدَنا يجدُ العِلْمَ الضروريَّ بوجودِ الصِّين مع كونِه لا يعلمُ أنَّ الذي أخبرَه كثرةٌ، قال: وذلك باطلٌ، لأنّه يعلمُ أنَّه قد أخبرَه به من لا داعيَ له إلى الكذِب فيستدل بذلك.

قال صاحبُ «المنهاج[٢]**»**: وهذه الدعوى منه غيرُ صحيحة، فإنه يجدُ العلمَ بالبُلدان مَنْ لا يخطرُ على بالِهِ كونُ المُخْبِرين له بها لهم داعٍ إلى الكذب أمْ لا داعيَ لهم وما لا يخطُر بالبالِ كيفَ يصحُّ الاستدلال به فبطلَ ما زعَمه.

وقولُ المصنِّف: «ودُونَ ذاكَ رُتبةُ المشهور» يعني أنَّ رُتبةَ الخبرِ المشهورِ في القوةِ دُونَ رتبةِ الخبرِ المتواتِر، فإنَّ الخبرَ المُتواترَ يوجبُ العلمَ القطعيَّ بإجماعِ المُسلمين، وإن اختلفوا في كوْنهِ ضَرورياً أم نَظَرياً، وأما الخبرُ المشهورُ فلم يُجْتَمعْ على أنَّه يفيدُ العلْمَ القطعيَّ وإن كان ظاهــرُ كلامِ البَدْرِ الشمَّاخيِّ ـ عفا الله عنه ـ أنَّ المستفيضَ المُتَلقّى بالقَبولِ مَقْطوعٌ بصِدْقهِ كالمتواتِر [٣]، وأراد بالمستفيض: هو ما عَبَّرنا عنه ها هُنا بالمشهورِ، فإنَّ بعضاً ذهبَ إلى أنه

(١) انظر «المعتمد» (٢: ٨١).

(٢) «منهاج الوصول» (٢٠٦ ـ ٢٠٧) للمرتضى الزيدي.

(٣) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» (١٧١) للبدر الشّماخي. ولتمام الفائدة، انظر: «النكت على كتاب ابن الصلاح» (١: ٣٧٤) للحافظ ابن حجر.

يفيدُ علمَ طمأنينةٍ، وهي زيادةُ توطينٍ وتسكينٍ يحصُلُ للنفسِ على ما أدركته[١]، فإنْ كان المُدْرَكُ يقيناً كالحاصلِ بخبرِ التواترِ، فاطمئنانُها زيادةُ اليقينِ وكمالُه كما يحصُلُ للمُتيَقّنِ بوجودِ مكةَ بعدَ ما يشاهِدُها، وإليه الإشارةُ بقولِهِ تعالى حكايةً عن خليلِهِ عليه السّلام ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ (البقرة: ٢٦٠) وإن كان ظنياً كالحاصلِ بالخبرِ المشهورِ، فاطمئنانُها رُجحانُ جانبِ الظنِّ بحيث يكادُ يدخلُ في حَدّ اليقين، وحاصلُه سكونُ النفسِ عن الاضطرابِ بملاحظةِ كونهِ آحادَ الأصْل، فالمتواتِرُ لا شُبْهةَ في اتّصاله صورةً ولا معنى، وخبرُ الواحدِ في اتصالهِ شُبهةٌ صورةً ومعنىً حيثُ لم تتلقَّهُ الأمَّة بالقَبولِ، والمَشْهور في اتصالهِ شبهةٌ صورةً لكونهِ آحادَ الأصل، لا معنىً، لأنَّ الأُمةَ قد تلقَّتْه بالقَبولِ، فأفادَ حُكماً دُونَ اليقينِ وفَوْقَ أصلِ الظنِّ هذا نصُّ كلام بعضِهم فيه [٢]، وهو على هذا رُتْبَةٌ بين المُتواترِ والآحادِ.

وقولهُ: «وهو الذي في أولِ القرون» الخ بيانٌ لتعريفِ المشهورِ من الأخبارِ وحاصلُه: أنَّ المشهورَ من الأخبارِ هو الذي لم يتَّصِف في القرنِ الأولِ وهو قرنُ الصحابةِ بَشْرطِ التواتُر ومعنى ذلك: أنَّ شَرْطَ التواتُرِ هو أنْ ترويه جماعةٌ الخ، والخبرُ المشهورُ إنّما رواه في أولِ القُرون مَنْ يصحُّ تواطؤهم عادةً، ثُمّ اشتُهرَ ذلك الخبرُ في القرنين الثاني والثالث فَقبِلوه، واستمرَّ معهم على القَبولِ، فهذا هو الخبرُ المشهورُ وعَبَّر عنه بعضُهم بالمستفيض[٣]. وعَرَّفه البَدْرُ الشمَّاخِيُّ بأنَّه ما زادَ نَقْلُه على ثلاثةٍ وتَلَقَّتْهُ الأُمَّة بالقَبول[٤].

قال التَّفتازاني[٥]: فإن قيل: هو في الأصلِ خَبرُ واحدٍ، ولم ينضَمَّ إليه في

(١) انظر «التلويح على التوضيح» (٢: ٣) للتفتازاني، و«حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (٢: ٢٠٤).
(٢) هو السعد التفتازاني في «التلويح» (٢: ٣).
(٣) انظر «البحر المحيط» (٣: ٣١٢) للبدر الزركشي.
(٤) «شرح مختصر العدل والإنصاف» (ص١٧١) للبدر الشمّاخي.
(٥) «التلويح على التوضيح» (٣:٢).

الاتصالِ بالنبيِّ عليه الصّلاةُ والسلامُ ما يزيدُ على الظنِّ، فيجبُ أن يكونَ بمنزلةِ خبرِ الواحدِ.

قلنا: أصحابُ النبيِّ عليه الصّلاةُ والسّلام تنزَّهوا عن وَصَمْةِ الكذِب، أي: الغالبُ الراجحُ من حالِهم الصدقُ، فيحصُلُ الظنُّ بُمجَرَّدِ أصلِ النقلِ عن النبيِّ عليه الصّلاةُ والسّلام، ثم يحصُلُ زيادةُ رُجحانٍ بُدخولهِ حَدّ التواتُر، وتلَقَّتْهُ الأُمةُ بالقَبولِ فيوجبُ علمَ طُمأنينيةٍ وليس المرادُ بتَنزُّهِهم عن وَصْمَةِ الكذِب أنَّ نقَلهم صادقٌ قطعاً بحيثُ لا يحتملُ الكذبَ، وإلاّ لكانَ المشهورُ مُوجباً عِلْمَ اليقين، لأنَّ القرنين الثاني والثالثَ وإن لم يتنزَّها عن الكذِب إلاَّ أنَّه دخلَ في حدِّ التواتُر. قال: وأما بعدَ القُرونِ الثلاثةِ فأكثرُ أخبارِ الآحادِ نُقِلَتْ بطريقِ التواتُر لتوفُّر الدواعي على نقلِ الأحاديثِ وتدوينِها. انتهى كلامُ التفتازاني. والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ خبرِ الآحادِ، فقال(١):

وإنْ يكُـــنْ مُتَّصِــلَ الإسْناد	**بِـلاَ كمـالٍ فَهُـو الآحـادي**
ولا يُفيــُد العِلـمَ لكِـن العَملْ	**وقيلَ: لا، وقيلَ: كلٌّ قدْ حَصَلْ**
فأَثْبتُـوا بــــهِ أصـولَ الدِّيــنِ	**مـعْ أنَّـهـا ثَمـرَةُ اليقيــنِ**
وَقبِلـوهُ فـي خِـلافِ القَطْعـي	**فاختلَطَـت أُصولُهـمْ بالفَـرْعِ**

اعلم أنَّه إذا اتَّصَل إسنادُ الخبرِ من الراوي إلى النبيِّ اتصالاً غيرَ كاملٍ، بمعنى أنَّه لم يستكِمل الشروطَ التي تقدَّمَ ذِكْرُها في نقلِ المتواترِ، فهو الخبرُ الآحادي، نسبةً له إلى آحادِ النَّقَلةِ. وحُكْمُه أنَّه لا يفيدُ العِلْمَ القطعيَّ كما أفادَه التواترُ، ولا الإطمئنانية الحاصلةَ للنفس كما أفاده الخبر المشهور لكن يُفيد

(١) لتمامِ الفائدة، انظر «رفع الحاجب» (٢: ٣٠٧) للتاج السبكي، و«التلويح على التوضيح» (٢:٣) للتفتازاني، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٢٠٤).

وجوبَ العمل به مع حصول الشرائطِ المذكورةِ في الراوي لحصولِ الظنِّ بِصْدقِ خبرِ العدل.

اعلم أنَّهم اختلفوا في جوازِ التعبُّدِ بخبرِ الآحاد، فمنعه قومٌ وَجوَّزه آخرَون ثم اختلفَ المُجوِّزون له، فقال بعضُهم: إنَّ التعبُّدَ به غيرُ واقعٍ وإن جازَ عَقْلاً، وقيل: بل هو جائزٌ وواقعٌ، ثم اختلفَ هؤلاء، فقال بعضُهم: إنَّه يوجبُ العملَ فقَط، وقيل: بل يوجِبُ العِلْمَ والعملَ معاً. والصحيحُ أنَّه يوجبُ العَمَلَ دُون العلم [١].

ووجوبُ العمل بخبرِ الواحدِ ثابتٌ بالعقلِ والنقل. أما ثبوتُه بالعقلِ فهو أنَّ من أُحضِرَ إليه طعامٌ، وأَخبره من يغلِبُ في ظنِّه صِدْقُه أنَّ فيه سَمّاً، فإنَّه إذا أَقدْم عليه مع غَلبةِ ظنِّه أنَّه مسموم استحقَّ الذمَّ قطعاً، وذلك هو معنى الوجوبِ، وأما ثبوتُه من جهةِ النقلِ، فإنَّه قد عُلِمَ من تواتُرِ الأخبارِ عن النبيِّ ﷺ أنَّه قد يبعثُ السُّعاة والعُمَّالَ إلى الجهاتِ النازحةِ ليرووا عنه ما يجبُ عليهم في أموالِهم وألزمَهم قَبولَ أخبارهم. وأيضاً فالصحابةُ والتابِعون قد أَجمعوا على الأخذِ بخبرِ الآحادِ، وعلى العملِ به[٢].

وبيانُ ذلك: أنَّ الصحابةَ كانوا يرجِعون إلى خبرِ الواحدِ، فيحكمون به كخبرِ عبدالرحمن بن عوف في المجوسِ، فإنَّهم تحيَّروا في حُكمِهم حتى قال عُمر: ما أدري ما أصَنعُ في أمرِ المجوس؟ وكَثُرَ سؤالهُ عن ذلك حتى روى عبدُالرحمن بنُ عوفٍ عنه ﷺ أنه قال: «سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكِتاب غير آكلي ذبائحهم ولا ناكحي نسائهم»[٣] وقد كان عمرُ لا يُسوِّي بين الأصابع في الديةِ،

---

(١) للاطلاع على مآخذِ الخلافِ في هذه المسألة، انظر «المعتمد»(٢: ١٠٦) لأبي الحسين البصري، و«مختصر ابن الحاجب» (١٣٩) بشرح الإيجي.

(٢) انظر: «البحر المحيط» (٣: ٣٢٠) للبدر الزركشي، و«كشف الأسرار» (٢:٣٧٣) للعلاء البخاري.

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» (٦٨٦) والبزار (١٠٥٦) وغيرهما من حديث عبدالرحمن بن عوف.

فتركَ مَذْهَبَه في تفضيل بعض الأصابعِ على بعضٍ في الديةِ لأجْلِ كتابِ عَمْرو ابن حزم[١]، وكذلك عمِلَ بكتابِ عَمْرو بن حزمٍ في زكاةِ المواشي وتفاصيلها. وكذلك اختلفوا في الجنينِ، فكان عمرُ يقول: إنَّه لا شيء إذا خرج ميتاً حتّى وردَ خبرُ حَمَلِ بنِ مالك في أنّ الجنينَ فيه الغُرَّة [٢]، فأطبقوا عليه. وكذلك اختلفوا في توريث المرأةِ من ديَةِ زوجها حتى روى الضحاكُ بن سُفيان خبرَه الذي في توريثِ المرأةِ من ديةِ زوجِها [٣] فَعمِلوا به وأَطبقوا عليه. وأيضاً فقد رُوِيَ عن أبي بكرٍ رضي الله عنه أنه كان يرجِعُ إلى أخبارِ الصحابة، وكذلك عثمانُ وكذلك عليّ وقد عمِلَ بحديث عمر[٤] والمقدادِ في حُكم المَذْي[٥].

---

(١) حديث عمرو بن حزم أخرجه النسائي في «السنن» (٨: ٥٦). ولتمامِ الفائدة، انظر «شرح كتاب النيل» (١٥: ٣٨) للإمام القطب.

(٢) انظر خبر حمل بن مالك بن النابغة في «مسند الإمام أحمد» (٣٤٣٩)، و«سنن ابن ماجه» (٢٦٤١)، و«سنن أبي داود» (٤٥٧٢)، وصحَّحه ابن حبان (٦٠٢١)، انظر تمام تخريجه في التعليق على «مسند أحمد». ولتمام الفائدة، انظر «إكمال المُعْلِم بفوائد مسلم» (٥: ٤٩١) للقاضي عياض، و«فتح الباري» (١٢:٢٥٧) للحافظ ابن حجر.

(٣) حديثُ الضحاك أخرجه الترمذي (٢١١٠)، وأبو داود (٢٩٢٧) والطبراني في «المعجم الكبير» (٨١٣٩)، وسعيد بن منصور في «السنن» (٢٩٧)، وهو في «مصنف عبد الرزاق» (١٧٧٦٤) و«السنن الكبرى» (٨: ١٣٤) للبيهقي وانظر تمام تخريجه في «مسند أحمد».

(٤) كذا في الأصل. ولعلَّ الصواب «عمَّار» كما سيأتي تخريجه.

(٥) حديث المقداد بن الأسود أخرجه الإمامُ أحمد في «المسند» (٨٢٣)، والإمامُ الربيع في «المسند» (١٠٣)، وهو في «صحيح مسلم» (٣٠٣)، و«سنن النسائي»(١: ٢١٤) وغيرهما من دواوين السنَّة. وأخرجه من غير تصريحٍ بذكر المقداد الإمام أحمد (٨٧٠)، والإمام البخاري (٢٦٩)، وابن خزيمة (٢٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١: ٤٦).

وقولُ المصنِّفِ: إنَّ علياً أمر عُمَرَ بالسؤال، لم أهتدِ إليه.ولعلّ المرادَ عمارُ بن ياسر. فقد أخرج الإمام أحمد في «المسند» (١٨٨٩٢)، والنسائي في «السنن» (١:٩٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١: ٤٧) وغيرهم من حديث عطاء، عن عائش بن أنس سَمِعَه عن علي ـ يعني على منبر الكوفةِ ـ كنتُ أجدُ المَذْيَ، فاستَحيَيْتُ أن أسأله أنَّ ابنته عندي، فقلتُ لعمار: سلْهُ، فسأله، فقال: «يكفي منه الوضوء» وهو حديث صحيح لغيره، لجهالةِ حال عائش بن أنس، وله طريق أخرى من حديث إياس بن خليفة، عن رافع ابن خديج، وذكر الحديث، أخرجه ابن حبان (١١٠٥)، والنسائي في «السنن» (١: ٩٧)، وإياس هذا لم يوثقه غير ابن حبان في «الثقات» (٤: ٣٤)، وقال الذهبي في «ميزان الاعتدال» (١: ٢٨٢): لا يكاد يُعرف. انتهى. ولتمام الفائدة، انظر «الإمام في معرفةِ أدلة الأحكام» (٣: ٤٠٨) للإمام الحافظ ابن دقيق العيد.

وعمِلت الصحابةُ بخبرِ أبي بكر أنَّ الأنبياءَ يُدْفنون في المنزل الذي يَموتون فيه، فحفروا لرسول اللهِ ﷺ في موضوع فراشِه[١].

وعمِلوا بخبرِ عبدالرحمنِ في الطاعون وهو أنَّه ﷺ نَهى مَنْ كان خارجاً عن ذلك البلدِ أن يدخُلَه حتى يرتفَع ونَهى من كان داخلاً أن يخرُج فِراراً منه[٢]. وكان جميعُ ذلك من غير إنكارٍ من بعضِهم، بل كان منهم العاملُ بذلك، ومنهم القابِلُ له والمُصَوِّبُ عليه، فكان إجماعاً على وُجوبِ العملِ بخبرِ الواحد.

وكذلك أيضاً قد أطبقَ التابِعون وفُقهاءُ الأمصار على قَبولِ الأخبارِ التي تَرويها الآحادُ فكان إجماعاً من التابعينَ أيضاً.

فإنْ قيل: إنَّه كما نُقِلَ قَبولُهم للآحاد فقد نُقِلَ رَدُّهم إيَّاها كردِّ عُمَر خبرِ فاطمةَ بنت قيس[٣]، ورَدِّ أبي بكرٍ خبَر عُثمانَ أنَّ النبيَّ ﷺ أذِنَ له في رَدِّ الحكمِ[٤] من مُطَرَّدِه، ورَدِّ عليٍّ خبرَ سَيَّار[٥] الأشجعيِّ في بَرْوع بنتِ

---

(١) أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٢: ٢٩٢)، من حديث ابن عباس، والترمذي في «السنن» (١٠١٨) من حديثِ عائشة وقال: هذا حديث غريب. وعبدالرحمن بن أبي بكر المليكيّ يُضَعَّفُ من قِبَل حفْظِه. ولتمامِ الفائدة، انظر «دلائل النبوة» (٧: ٢٦٠) للحافظ البيهقي، و«الخصائص الكبرى» (٢: ٢٧٨) للإمام السيوطي.

(٢) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» (٢: ٦٨٣)، ومن طريقه أخرجه البخاري (٥٧٣٠)، ومسلم (٢٢١٩) (١٠٠)، وهو في «مسند الربيع» (٦٤١)، وانظر تمام تخريجه في «مسند أحمد» (١٦٨٢).

(٣) يعني حديثَ فاطمةَ بنت قيس: أنَّ زوجَها طلَّقها ثلاثاً، فلم يجعل لها النبي ﷺ نفقة ولا سُكنى، قال عمر بن الخطاب: لا نَدَعُ كتابَ ربِّنا ولا سُنَّة نبيِّنا لقولِ امرأة، لها النفقةُ والسُّكنى. أخرجه أحمد (٢٧٣٣٨)، ومسلم (١٤٨٠) (٤٦)، وأبوداود (٢٢٩١) وغيرهم، وصحَّحه ابن حبان (٤٢٥٠) واللفظ له، وفيه تمامُ تخريجه.

(٤) يعني ابن أبي العاص عم عثمان بن عفان. كان رسولُ الله ﷺ قد نفاهُ إلى الطائف لبوائقَ ظهرت منه، فلمّا ولي أبو بكرٍ الخلافة كلَّمه عثمانُ في إعادته إلى المدينة، فقال: ما كنتُ لأحلَّ عُقدةً عقدها رسول الله ﷺ. أخرجه الطبراني من حديث حذيفة ونقله الحافظ ابن حجر في «الإصابة» (٢: ١٠٥).

(٥) كذا في الأصل والمذكور في قصة الحديث هو معقل بن سنان الأشجعي كما سيأتي.

واشِق [١]، فتعارضَت الروايةُ فتساقطت. أجيبُ بأنه لا نُسلِّمُ أنَّ نَقْلَ الردِّ كَنَقْلِ القَبول، بل الذي نُقِلَ أنه رُدَّ أخبار يسيرة قليلة جِداً، ولم تُرَدُّ لكونِها آحاديةً وإنَّما رُدَّت لشكٍّ في روايتِها، ولهذا رَدَّها بعضُهم دون بعضٍ فإنَّ خبرَ فاطمةَ قبِله غيرُ عُمَر، وخَبَرُ سَيَّار قبِله عبدُالله بن مَسْعود.

احتجَّ المانعون من جوازِ التعبُّد بخبرِ الآحادِ ومِنْ جوازِ الأخْذِ به بوجوه[٢]:

أحدُها: قولُه تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦) وقولُه تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ (الأنعام: ١١٦) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ (يونس، ٣٦) وقولُه ﷺ: «دَعْ ما يَريبُك إلى ما لا يَريبك[٣]» إلى غيرِ ذلك.

قالوا: قد نُهينا عن اتّباع الظنِّ بالكِتابِ والسنةِ، وخبرُ الآحادِ لا يُفيدُ إلا ظَنّاً، فوجبَ اطِّراحهُ. وثانيها: إنَّ القولَ بوُجوب العملِ بالآحادِ يؤدِّي إلى العملِ بالمُتضاداتِ لوقوع التعارُض في الآحادِّيات.

وثالثُها: إنَّ أصُولَ الشريعةِ يجبُ أن تكونَ لها غاية تضبطُها، ليصحَّ الاستنباطُ منها، وليتأتّى حَمْلُ الفَرع على الأصل، والتعبُد بخبرِ الواحِد يمنَعُ

---

(١) حديثُ بَرْوَع بنت واشق أخرجه الإمام أحمد في «المسند» (٤٢٧٦)، وأبو داود (٢١١٤)، وابن ماجه (١٨٩١)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٥٤٩)، وفي «المُجتبى» (٦: ١٢٢)، وصحَّحه ابن حبّان (٤٠٩٨)، والحاكم (٢: ١٨٠) وغيرهما، ولفظُ الحديث عند النسائي في «السنن الكبرى»: عن عبدالله ـ يعني ابن مسعود ـ أنه أُتِيَ بامرأةٍ تزوَّجَها رجل، فمات عنها، ولم يفرِضْ لها صَداقاً، ولم يدخُلْ بها، فاختلفوا إليه قريباً من شهر لا يُفتيهم، ثم قال: أرى لها صَداقَ نسائِها، لا وكْسَ ولا شَطَط، ولها الميراثُ وعليها العدّة، فشهد معقل بن سنان الاشجعيّ، أنَّ رسولَ الله ﷺ قضى في بَرْوع بنت واشق بِمثْل ما قضَيْتَ. انتهى. فكان عليٌّ يردُّ شهادته ويقول: لا نقبلُ قولَ أعرابي بَوَّالٍ على عَقِبَيه فيما يخالفُ كتابَ الله وسُنَّةَ نبيِّه. ذكره الشوكاني في «نَيْل الأوطار» (٤: ٢٦٨).

(٢) انظر «المستصفى» (١: ١٥٤) للغزالي.

(٣) هو جزء من حديث أخرجه الترمذي (٢٥١٨)، والنسائي (٨: ٣٢٧)، وغيرهما من حديث الحسن بن علي بن أبي طالب، وصحّحه ابن حيان (٧٢٢) وفيه تمام تخريجه.

من ذلك، لأنَّ القائسَ على أصلٍ يُجَوِّزُ كَوْنَ ذلك الأصْلِ مُعارَضاً بأصْلٍ آخَرَ لم يبلُغْه. وأُجيبَ عن الأول: إنَّ تلك الآياتِ الواردة في ذَمِّ اتّباع الظنِّ إنَّما هي فيما يكونُ المطلوبُ فيه العلمَ أي: ذمُّ اتباعِ الظنِّ في الأمورِ القَطعيةِ الاعتقاديةِ، وكلامُنا في الأُمور العمليةِ الفرعيةِ جَمْعاً بين الأدِلّة.

وأجيبَ عن الثاني بأنَّه لا تضادَّ في ذلك، لأنَّ مَنْ صَوَّبَ جميعَ المُجتهدين فهذا لا يقدَحُ عليه، إذْ حُكْمُ الله تعالى من كلِّ واحدٍ منهم ما أدَّاه إليه ظنُّه، فإذا تعارضَ عليه الخَبرانِ ولم يعرِفْ نَسْخَ أحدِهما للآخر، رَجع إلى الترجيح، فإن عَجزَ عن الترجيحِ فعلى الخلافِ في العملِ على الاطِّراح أو التخيير كما سيأتي تحقيقُه، فلا يلزَمُ ما ذكَروه من التناقض.

وأُجيبَ عن الثالث بأنَّه لا نُسلِّمُ أنَّ ذلك يؤدِّي إلى عدم انضباطِ أُصول الشريعة، لأنَّ الأخبارَ الآحاديةَ محصورة بالشرائطِ وإن لم تكُنْ محصورةً بالعددِ فما لم يستكمِلْ شرائطَه فليس بمعمولٍ به، وتجويز المعارِضِ للأصلِ يمنَعُه بحثُ المجتهدِ، فلا يلزَمُ ذلك [1].

واحتجَّ القائِلون بأنَّ خبرَ الآحادِ يوجِبُ العلمَ والعمل معاً ـ وهم أهل الحديث ـ بأنَّه قد وجب علينا العمل بخبر الآحاد لما تقدم من الأدلّة، ونهينا عن اتباع الظنّ لما تقدّم من الأدلّة على ذلك أيضاً، فعلمنا أنَّ خبرَ الآحادِ يوجبُ العلمَ والعملَ معاً، لأنَّه لو لم يُوجب العملَ ما جازَ لنا العملُ به، وقد نُهينا عن اتّباع الظنِّ. وأجيبَ بأنّه إنَّما نُهينا عن اتباعِ الظنِّ فيما يكونُ المطلوبُ فيه العِلم، وهو المسائلُ الاعتقاديةُ لا فيما يكون المطلوبُ فيه العملَ فقط، فإنَّ ما كان المطلوبُ فيهِ العملَ فقط يجوزُ الأخذُ فيه بما يفيدُ الظنَّ.

وحاصلُ الجوابِ: أنَّ مسائلَ الاعتقادِ مبنيةٌ على اليقينِ، فنُهينا عن اتّباع

(١) لتمام الفائدة، انظر «شرح اللمع» (٢: ٦٠٠) لأبي إسحاق الشيرازي.

الظنِّ فيها، ومسائلُ العملِ غيرُ مبنيةٍ على اليقينِ فقط، بل تكونُ تارةً بالدليل القاطع وأُخرى بالدليلِ الظنِّي.

واعلم أنَّ أهلَ الحديثِ فرَّعوا على مذهبِهم: بأنَّ خبرَ الآحاد يوجبُ العِلْمَ والعملَ قاعدَتيْن عظيمتين من قواعِد أصولِ الدين فارقَهم المسلمون عليهما.

القاعدةُ الأولى: أنَّهم أثبتوا أُصولَ الدِّين من المسائلِ الاعتقاديةِ وغيرِها بخبرِ الآحاد[1]، وإلى هذا أشار المصنِّف بقوله: «فأثبتوا به أُصولَ الدين» واحتجُّوا على ثبوتِ قاعِدتهم هذه بأنَّ الأدلةَ الدالةَ على وجوبِ العملِ بالخبرِ الآحاديِّ لم تَفْصِلْ بين أصولٍ وفروعٍ.

وأجيبَ بأنه إنَّما دلَّ على قَبولِه بشُروط منها: أن لا يكونَ مُصادِماً لأَقْوى منه كما قدَّمْنا. ولهذا قال بعضُهم: إنَّه مع تكامُلِ شرائِطه يجبُ عَرْضُه على كتابِ الله لقولِه ﷺ: «إنْها ستكثُر عني الأخبارُ فما وافَق كتابَ الله فهو مِنّي، وما خالفَ فليس مني»[2]. وقولُه: «مع أنَّها ثمرةُ اليقين» إشارة إلى الردِّ على قاعِدتهم المذكورة. وحاصلُ الردِّ: أنَّ مسائلَ أصولِ الدين إنَّما يؤخَذُ فيها باليقين، وخبرُ الآحادِ لا يُثمِرُ اليقينَ. وإنما يثمرُ الظنَّ، فلا يجوزُ تَرْكُ ما يُثْمِر العلمَ لأجْلِ ما يثمرُ الظنَّ، كما لا يُقْبلُ إخبارُ مخبرٍ اقتضى خلافَ ما نشاهده.

وأيضاً، فقد علِمْنا من حالِ الصحابة ردَّ ما كان كذلك، ألا ترى أنَّ عائشةَ

(١) خالف بعضُ أهلِ الحديث هذه القاعدة؛ فالإمامُ البخاري صَدَّر كتابَ «أخبار الآحاد» من «الجامع الصحيح» بقوله: باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام. قال الكرماني: وإنما قال ذلك ليُعلَم إنما هو في العمليات لا في الاعتقادات. انظر «فتح الباري» (١٣: ٢٤٦) للحافظ ابن حجر العسقلاني.

(٢) أخرجه الدارقطني في «السنن» (٤: ٢٠٨)، وابن عدي في «الكامل» (٤:٦٩)، وفي إسناده صالح بن موسى الطلحي ضعيف لا يُحتَجُّ بحديثه. له ترجمة في «ميزان الاعتدال» (٢: ٣٠٢) حيث نقل الذهبي تضعيفَه واطِّراح روايته عن غير واحدٍ من نقادِ الحديث كالبخاري ويحيى بن مَعين وغيرهما.

حين سألها السائل: هل رأى محمدٌ ربَّه ﷺ قالتْ: يا هذا لقد قَفَّ شَعْري ممَّا قُلْتَ وتلت قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ (الأنعام: ١٠٣)[1] وفي ذلك رَدُّ الأخبارِ التي نُقِلَت في إثباتِ الرؤية. وكذلك ردَّت عائشةُ خبرَ عبدالله بن عمر في تعذيب الميِّتِ ببكاء أهلِه، وتلَتْ قولَه تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام:١٦٤)، ووافقها ابنُ عباس[2] وفي ذلك ردٌّ للأخبارِ الواردةِ في تعذيبِ أطفالِ المشركين[3].

وردَّ عمرُ خبرَ فاطمةَ بنت قيس[4]، وعلَّل ذلك بأنه مخالف لمقتضى الكتابِ العزيز فإذا عرفْتَ ردَّ هذه القاعدةِ وأنَّها عن الحقِّ بمَعْزِلٍ فاقضِ بردِّ كلِّ حديثٍ آحاديٍّ اقتضى خلافَ الدليلِ القطعِّي.

القاعدة الثانية: وهي فرعٌ على التي قبلها وذلك أنَّهم قَضَوْا بوجوبِ قَبولِ الخبر الآحاديِّ وإن خالفَ الدليلَ القطعيَّ. وإلى هذا أشارَ بقوله: «وَقبِلوه في خلافِ القطعيّ». أي: قبِلوا خبرَ الآحادِ حتى في الأُمورِ التي خالَفَ فيها الكتابَ والسنّةَ المتواترَةَ. وحُجَّتُهم على إثباتِ هذه القاعدة الفاسدة: أنَّه لمّا كان كلُّ واحدٍ من الأدلةِ الشرعيةِ مُوجباً للعلمِ والعملِ معاً لم يكن بعضُها أوْلى من بعضٍ في القَبول، فوجبَ علينا قَبولُ كلِّ واحدٍ من ذلك. وأجيبَ: بأنَّه لا نسَلّمُ أنَّ كلَّ واحدٍ من الأدلةِ الشرعيةِ يوجبُ العِلْمَ والعملَ معاً. بل نقول: إنَّ بعضَها موجبٌ للعملِ فقط كأخبارِ الآحادِ، لأنَّه لا يشكُّ عاقلٌ في أنَّ خبرَ الواحدِ يحتملُ الصدقَ والكذبَ، لكن بعدالةِ الراوي ترجَّحَ الظنُّ بصِدْقِ خَبَره، فأين

---

(١) أخرجه البخاري (٤٨٥٥)، ومسلم (١٧٧) والترمذي (٣٠٦٨) والربيع بن حبيب في «المسند» (٨٢٤) من حديث مسروق عن عائشة، وانظر تمامَ تخريجه في «مسند أحمد» (٢٤٢٢٧).

(٢) انظر «صحيح البخاري» (١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨) و«صحيح مسلم» (٩٢٩)، و«مسند الربيع» (٤٨٣) و«صحيح ابن حبان» (٣١٣٦).

(٣) انظر «مسند الإمام أحمد» (١١٣١).

(٤) سبق تخريجُه.

محلُّ حصولِ العلمِ منه ﷺ ولو سلَّمنا حُصولَ العلمِ منه لوجبَ أن لا نُساويَ بين العلمِ الحاصلِ بالكتابِ والمتواترِ من السنة، وبين العلمِ الحاصلِ من الآحادِ فيلزَمُ ردُّ الأضعفِ لمعارضةِ الأقوى له فتنهدمُ قاعدتُهم. وإلى هَدْمِها أيضاً أشار المصنّفُ بقوله: «فاختلطَت أصولُهم بالفَرْع». أي: فيلزَمُ على ثُبوتِ قاعدتِهم اختلاطُ أُصولِهم الدينية بِفروعِهم العلمية، فلا يمكنُهم التفرقةُ بين قطعيِّ الأدِلَّةِ وَظنِّيها. والمعلومُ أَنَّ الصحابةَ والتابعين قد فرَّقوا بين ذلك، ففارقوا من خالفَ الدليلَ القطعيَّ وضلَّلوه على ذلك وفَسَّقوه، ولم يفارِقوا مَنْ خالفَ الدليلَ الظنّي بتأويلٍ بل صَوَّبوه على ذلك وتولَّوْه فلم يُخَطِّئوا عمرَ في ردِّه خبرَ فاطمةَ بنتِ قيس، ولا علياً في رَدِّه لخبرِ سَيَّارٍ وَنحْوِ ذلك.

وأيضاً فإنه يلزَمُ على القولِ بوجوبِ قَبولِ خبرِ الواحد فيما خالفَ الدليلَ القاطعَ ثُبوتُ مُعارضتهِ للقطعِ، فيلزَمُ به إِسقاطُ العملِ بالقَطْعيِّ.

ووَجْه ذلك: أنَّه إذا أثبتنا مُعارضةَ الآحادِ للقطعيِّ وجبَ اسقاطُهما معاً إن لم يُعلَم المتأخِّرُ منهما، وإسقاطُ القطعيِّ نفسِه إن عَلِمْنا بتأخُّرِ الآحاديِّ عنه، وجميعُ ذلك باطلٌ، فبطَلَ ما زَعَموه. والله أعلم.

ثُمَ إنَّه لمَا بَيَن أَنَّ خبرَ الآحادِ لا يُعارِضُ القطعيَّ عند أهلِ الحقِّ شرعَ يُبيِّنُ صحَّةَ معارضَتِه للقياسِ، فقال[1]:

أمَّا إذا عارضَـهُ القِياسُ فاختلفَت هُنالِكَ الأَكيَاسُ
فقـدَّمَ القِيـاسَ قـومٌ والخَبَـرْ قومٌ، ومعنى الوصفِ قومٌ اعتَبر
فقـدَّمُـوا ذا العلّـةِ القطعيـةِ وأخَّـروا ذا العِلّـةِ الظنيـةِ

اعلم أنَّه إذا عارضَ خبرُ الآحادِ القياسَ، ففي تقديمِ أَيِّهما على الآخر مذاهبُ ذكرَ المصنِّف منها ثلاثةً:

(١) انظر بَسْط هذه المسألة في «مختصر ابن الحاجب»، (٢: ٤٥١) بشرح التاج السُّبكي.

أحدُها: وهو قَوْلُ الأكثرِ من أصحابِنا[1] والمتكلِّمين، وهو قولُ عامّةِ الفُقهاءِ من قومِنا: أنّه يُقَدَّم الخبرُ على القياسِ، فيكونُ العملُ به أولى من العملِ بالقياسِ، فيبطُلُ القِياس.

المَذْهَبُ الثاني لمالكٍ وغيرِه: أنَّه يُقَدَّمُ القياسُ على الخبرِ فلا يُقْبَلُ الخَبَرُ المخالفُ للقياسِ عندهم[2].

المذهبُ الثالثُ لأبي الحسين[3]: وهو أنَّه إن كانتِ العلَّةُ ثابتةً بطريقٍ قاطعٍ فالقِياسُ أقدَمُ، وإن كان الأصلُ قطعياً والعِلَّةُ ظنيةً فموضعُ اجتهاد..

وقال ابنُ الحاجب[4]: إن كانت العلةُ ثابتةً بنصٍّ أرجَح من الخبرِ المخالفِ للقياسِ فالقياسُ أقدَم إن كان وُجودُها في الفرعِ قطعياً، وإن كان وجودُها فيه ظنِّياً فالوقفُ. وإن كان خِلافَ ذلك فالخبرُ أقْدَمُ.

احتجَّ القائلون بتقدُّمِ الخبرِ على القياسِ مُطلقاً بوجوه[5]:

الأَول: إجماعُ الصحابةِ على تقديمِ الخبرِ على القياسِ، فإنَّهم كانوا إذا عرضَتْ لهم حادثةٌ حاولوا الاجتهادَ فيها ونظروا فيما تُرَدُّ إليه من الأصولِ حتى يَروي بعضُهم فيها خَبَراً، فيتركوا التعويل على ما سِوى ذلك الخبرِ؛ ألا ترى أَنَّ عُمَر تركَ القياسَ في دِيَةِ الجنينِ حين رُوي له فيه الخبر، وقال: لولا هذا لقَضْينا فيه برأينا[6]. وهذا نصٌّ صريحٌ من عُمرَ بأنَّ الخبرَ أولى من القياسِ،

(١) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص ١٨٣ للبدر الشمَّاخي.

(٢) وهذا القولُ المنسوبُ إلى الإمام مالك قد وهّاه التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٢: ٤٥٢) ونقل عن القاضي عبدالوهّاب المالكي ما يوافق به القول الأول الذي قدّمه الإمام السالمي.

(٣) انظر «المعتمد» (٢: ١٦٢ ـ ١٦٣) لأبي الحسين البصري.

(٤) «مختصر ابن الحاجب» (٢: ٤٥١) بشرح التاج السبكي.

(٥) لتمام الفائدة، انظر «المعتمد» (٢: ١٦٤).

(٦) أخرجه أبو داود (٤٥٧٣) وأصل الحديث في «الصحيحين» أخرجه البخاري (٦٩٠٥) ومسلم (١٦٨٣).

وكذلك عُمَرُ تركَ رأيَه في المفاضلةِ بين الأصابعِ في الدِّيةِ لأجلِ كتابِ عَمْرو ابن حزم[١]، وكذلك تركوا القياسَ في عدمِ توريثِ الزوجةِ من دِيَةِ زوجِها لخبرِ الواحد[٢]، وشاع ذلك فيهم فلم يُنْكِره أحدٌ، فكان إجماعاً.

الوجه الثاني: أنَّ الخبرَ دليلٌ مستقلٌ بنفسهِ بخلافِ القِياس، فإنه يحتاجُ إلى النصِّ وإلاّ لم يصحَّ، والمستقلُّ أقوى من غيرِ المُستقلّ.

الوجْه الثالث: أنَّ مُعاذاً قَدَّمَ النصَّ على القِياس فصوَّبه رسولُ الله ﷺ[٣].

احتَّج المُقدِّمون للقياسِ على الخبرِ بوجهَيْن[٤]:

أحدُهما: أنَّ الخبرَ يدخُلُه الغَلَطُ والكذِبُ والنَّسْخُ، والقياسُ سالمٌ من ذلك، فكان أقْدَمَ.

وُردَّ بأَنَّ دليلَ العملِ بخبرِ الواحدِ صَيَّره كالمأمونِ غَلَطُه، ثم إنَّه لا يُؤمَنُ الغَلَطُ في القياسِ أيضاً عند تَعارُضِ العِلَل.

الوجه الثاني: أَنّ عَلِياً تركَ خبرَ الأَشْجَعيِّ في قصَّةِ بَرْوعَ بنتِ واشقٍ لأجلِ القِياس، وكذلك تركَ ابنُ عباسٍ خبرَ أبي هريرة في الوضوءِ مما مسَّتْه النارُ لأجْلِ القِياس[٥].

---

(١) سبق تخريجهُ.

(٢) سبق تخريجُه.

(٣) حديثُ معاذٍ أخرجه أبو داود (٣٥٩٣) والترمذي (١٣٢٨) والدارمي (١٦٨). وانظر تمام تخريجه في «مسند أحمد» (٢٢٠٠٧)، وقد مال إلى القول بصحته غير واحدٍ من أهل العلم منهم الخطيب البغدادي وأبو بكر بن العربي وابن قيِّم الجوزية كما تجده مبسوطاً في «أعلام الموقعين» (١: ٢٠٢).

(٤) انظر «رفع الحاجب» (٢: ٤٦٠) للتاج السُّبكي.

(٥) حديث بَرْوعَ بنت واشق سبق تخريجُه. وحديثُ أبي هريرة أخرجه ابن ماجه (٤٨٥) والترمذي (٧٩) وغيرهما ولفظُه: «الوضوءُ مما مسَّت النار ولو من ثَوْرِ أَقْطٍ». فقال له ابن عباس: يا أبا هريرة، أنتوضَّأ من الدُّهْنِ؟ أنتوضَّأ من الحميم؟ فقال أبو هريرة: يا ابن أخي، إذا سمعْتَ حديثاً عن رسولِ الله ﷺ فلا تَضْرِبْ له مَثَلاً.

ورُدَّ بأَنَّ كلَّ ذلك إنَّما كان لضَعْفٍ في الراوي لا لأَجْلِ تقديمِ القياسِ على الخبرِ.

احتجَّ أَبو الحُسين [(١)] وابنُ الحاجِب[(٢)] على ترجيحِ القياسِ حيث رجَّحاه بأنَّ ذلك يَرْجِعُ إلى تعارضِ خَبرَيْن، فعُملِ بالراجح، وأمَّا الوقْفُ عند ابنِ الحاجبِ فلتعارُضِ الترجيحَيْن.

ورُدَّ بأنَّه لو اتَّحد مُتعلَّقُ الخبرَيْن لزِمَ ما قالاه، وأما مع تغايُرِ مُتعلَّقِهما فلا وَجْهَ لإبطالِ النصِّ إذ لم يصادِمْ نَصَّ الأصلِ في محلِّه بل في غيرِه، ففي العملِ بالخبرِ وفاءٌ بامتثالِ الخبرَيْن جميعاً، أعني خبرَ أصلِ القياسِ والخبرَ المُعارِضَ للفَرْعِ، والله أعلم.

ثُمّ إنَّه أخذَ في بيانِ فسادِ شُروطٍ شَرَطَها بعضُ الأُصوليِّين في قَبولِ خبرِ الآحاد، فقال:

شَـرْطُ القبـولِ لحديـثٍ يُرْوَى ... وليـس غَيْـرَ مـا تَعـمُّ البلـوى
أَوَلَيـس فـي الحدِّ أَتَـتْ دِلالتُهْ ... ولا الـذي تعـدَّدَت رِوايتُـهْ

أشارَ في هذين البيتَيْن إلى رَدِّ شروطٍ شَرَطَها بعضُ الأصوليين في قَبولِ خبرِ الآحادِ، وهي ثلاثة شروط[(٣)]:

أحدُها: أنَّ بعضَهم اشترط في قَبولِ خبرِ الواحدِ أن يكونَ في غيرِ ما تعمُّ

(١) «المعتمد» (٢: ١٦٦).

(٢) «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٢: ٤٥١).

(٣) انظر بسط هذه المسألة في «مختصر ابن الحاجب»: ١٥٦ بشرح الإيجي، و«أصول السرخسي» (١: ٣٣٨)، و«العدل والإنصاف» (١: ١٤٢) للوارجلاني، و«شرح التلويح على التوضيح» (٢: ٢) للتفتازاني.

به البَلْوى[١]، لأنَّ ما تعمّ به البلوى تتوفَّرُ الدواعي إلى نقله، فيستلزمُ كثرةَ الناقِلين[٢] فيَشْتَهِرُ بين الصحابةِ فلا يختصُّ بنَقْلهِ واحدٌ دُونَ الآخَرين، سواءٌ كان ذلك المنقولُ في أصولِ الدين أم في فُروعه، ونحن نقول: إنَّ ذلك مُسَلَّمٌ في أُصولِ الدِّين، لأَنا لا نقبَلُ فيها خبرَ الواحدِ كما مرَّ ذِكْرهُ، وأمَّا في فُروعهِ الظَّنِّيةِ فلا نُسَلِّمُ اشتراطَ ذلك، والمشترطُ لذلك: أبو الحسَن الكَرخيُّ، وعيسى ابن أبان، وأبو عبدالله البَصْري.

والحُجَّةُ لنا على عدمِ اشتراطهِ وَجْهان[٣]:

الأول: أنّه لم يَفْصِلْ دليلُ وجوبِ العمل بخَبرِ الواحدِ في العملياتِ بين ما تعمُّ به البلوى وبين ما تُخصُّ، على أنَّ الأغلبَ في الأحكامِ الشرعيةِ عمومُ التكليفِ بها، وقد أجمعت الصحابةُ على قَبولِ الخبرِ الآحاديّ في العمليات من غيرِ تفصيل.

الوجه الثاني: أنَّه يجبُ بيانُ ما علينا فيه تكليفٌ سواءٌ عَمَّت به البلوى أم لم تعمّ، فلا وَجْهَ للفرقِ بينهما في وجوبِ البيانِ على وجهِ الظُّهورِ، فيلزَمُهم وجوبُ اشتهارِ ما لم تعمّ به البلوى أيضاً. واحتجَّ المُشْترطون لذلك بوجوه[٤]:

أحدُها: أنّ العبادةَ إذا كانت عامةً فعمومُ فَرْضِها يقتضي ظُهورَ نَقلِها من حيثُ تدعو الدواعي إلى ذلك كما جرتِ العادةُ بنقلِ الحوادثِ العظيمةِ التي يشتركُ الناسُ في مشاهدِتها على وجهِ يَشيعُ ويَظْهرُ لقُوَّةِ الدواعي إلى ذلك.

الوجه الثاني: قالوا: إنَّ المنقولَ إذا كان فَرْضاً عاماً فلا بُدَّ وأن يتبَيَّن

---

(١) انظر «أصول السرخسي» (١: ٣٦٨) و«رفع الحاجب» (٢٠: ٤٤٢).

(٢) في الأصل الناملين بالميم والصواب: «الناقلين» كما نبَّه عليه المصنِّف.

(٣) انظر «المستصفى» (١: ١٧١ ـ ١٧٣).

(٤) انظر «رفع الحاجب» (٢: ٤٤٦).

لجميعِ الأُمَّة، لأنَّ جميعها مَدْفوعٌ إلى وجوبِ العملِ به، وإذا تبيَّنَ لهم جميعاً فلا يخلو: إمّا أن ينقلوا ذلك نَقْلاً عاماً أو لا ينقلوه، فإنْ لم ينقلوه كذلك كان إجماعاً منهم على الخَطأ، فكذا لو تَرَكَ بعضُهم نَقْلَه من غيرِ نكيرٍ من الباقين، ففيه إجماعٌ أيضاً على الخطأ. وتوضيح ذلك: أَنَّ بُسْرَةَ بنتَ صفوان نقلَت حديثَ نقضِ الوضوءِ بمسِّ الذكر[1]، قالوا: إذا كان جميعُ الصحابةِ مُخاطبين به، ويلزَمُهم العملُ بمقتضاه، ثم تفرَّدَتْ بُسْرةُ بروايتِهِ، فلا بُدَّ من أحدِ باطِلَيْن[2]:

إمّا أنَّه لم يُبَنْ للصحابةِ مع حاجتِهم إليه وَبُيِّنَ لبُسْرَةَ ولم تحتَجْ إليه.

أو احتيجَ إليه ونقَلَتْهُ إليهم، لكنّهم أخَلُّوا بنَقْلِهِ وَنقَلَتْه بُسْرَةُ، وكِلاهما واضحُ الفَساد.

الوجُه الثالث: أنَّه نُقِلَ عن الصحابةِ رَدُّ خبرِ الواحدِ فيما تعمُّ فيه البلوى، فردَّ عمرُ بنُ الخطاب رضي الله عنه خبرَ الاستئذان؛ وذلك: أنَّ أبا موسى الأشعريَّ أتى إلى منزلِ عمرَ، فاستقامَ خارجَ عَتَبَةِ البابِ فقال: السلامُ عليكم، أأدخلُ، كَرَّره ثلاثَ مراتٍ، فاستنكر عُمر فِعْلَه ذلك، فقال: إنَّه من السُنَّةِ، فلم يَقْبلْ خَبَره حتى أتى بشاهد[3]، وردَّ أبو بكرٍ حديثَ الجَدَّةِ وهو: أنَّه ﷺ فرضَ لها السُدُسَ حين رواه المغيرةُ حتى كَثُر الراوي[4].

والجوابُ عن الأَوّل: أنَّ العادةَ تَقْضي بانتشارِ نَقْلِ ما يُسْتَعْظَمُ في النفوسِ وباستفاضةِ ما تستغربهُ، ولا تَقْضي باستفاضةِ ما عدا ذلك فغيرُ المُسْتَغْرَبِ من التكاليفِ وغيرُ المُسْتَعْظَمِ من الحوادثِ لا تقضي العادةُ باستفاضتهِ كما هو

(١) سبق تخريجُه. ولتمامِ الفائدة انظر: «شرح مسند الربيع» (١:١٦٦) للإمام السالمي.

(٢) انظر «أصول السرخسي» (١: ٣٦٨ ـ ٣٦٩).

(٣) أخرجه البخاري (٦٢٤٥)، ومسلم (٢١٥٣)، وأبو داود (٥١٨٠) من حديث أبي سعيد الخدريّ.

(٤) سبق تخريجهُ.

معلومٌ بالمشاهدة، وإذا قضَتِ العادةُ باستفاضةِ شيءٍ دونَ شيءٍ، فلا يُحْمَلُ ما لم تَقْضِ باستفاضتهِ وانتشارهِ على الذي قضَتْ فيه بذلك.

والجوابُ عن الوجهِ الثاني: أنَّ بعضَ العملياتِ مشروعٌ على جميعِ مَنْ بَلَغهُ عِلْمُ فَرْضهِ كالصلواتِ الخمس، فإنَّ التكليفَ بها عامٌّ، فتجبُ استفاضةُ مِثْلِها، لأَنّ الشارعَ خُوطبَ بتبليغِها إلى مَنْ أمكَنه إبلاغُها إليه، وألزمَ السامعين تبليغَها أيضاً، ففي هذا النوعِ لا يُقْبَلُ خبرُ الواحدِ، فلو روى راوٍ زيادةَ شيءٍ من الفروضِ على هذهِ الفروضِ المتواترةِ قَطْعنا بكَذِبهِ.

ومن المشروعاتِ العمليةِ ما يكونُ حُكْمُ الله تعالى من التكليفِ بها في ظنِّ السامع صِدْقَها، فيلزَمهُ العملُ بها، فهي واجبةٌ على من انتهَت إليه ولو بدونِ استفاضةٍ وانتشار، فلا يلزَمُ الشارعَ عليه الصّلاة والسّلام ولا أصحابَه أن ينقلوا ذلك نقلاً يحصُلُ به التواترُ والاستفاضة فلا خطأَ على الأُمةِ حين لم يُنقلوا الآحادياتِ نَقْلاً مستفيضاً متواتِراً، على أنَّه قد خَفِيَ على أكثرِهم كثيرٌ من الأخبارِ حتى إنَّ أكابِرَهم كانوا يَبحثون في الحوادثِ الطارئةِ عن الأخبارِ النبوية، فلو لزِمَهم جميعاً نَقْلُ الأحاديثِ حتى تتواترَ أو تستفيضَ ما خَفِيَ على أكابِرهم شيءٌ من ذلك، وأيضاً فلو لزِمَهم ذلك لخَطّأوا مَنْ كان معه حديثٌ ولم ينقُلْه نقلاً يكونُ به مُسْتفيضاً، فظهر أنه لا خطأَ على الأُمَّةِ في شيءٍ من ذلك.

أما الحديثُ الذي نقَلَتْهُ بُسْرَةُ، فيَحْتَملُ أنَّها سألته ﷺ عن حُكْمِ ذلك تفقُّهاً أو أنَّ غيرَها أرسلَها تسألُ عنـه احتياجاً إليه، فنَقَلتْه، فلا يلْزَمُ شيءٌ من الإلزامَيْن الباطِلَيْن.

والجوابُ عن الوجهِ الثالث: أنَّ عُمرَ وأبا بكرٍ لم يردّا الحديثَيْن قبل أن تكثُر رواتُهما من أجلِ أنَّ الحديثَيْن ممّا تعمُّ فيه البلوى، لكن رَدّا ذلك شكّاً في الراوي لضَعْفهِ.

الشرطُ الثاني لأبـي علي الجُبَّائي: اشترطَ في قَبولِ خبرِ الآحاد أن تتعدَّد روايتُه بَتَعدُّدِ النَّقَلة[1]، فقد رُويَ عنه أنّه قال: لا يُقْبَلُ خَبرُ الواحدِ حتى يرويه عَدْلان فصاعداً، وكلُّ واحدٍ يروي عن عَدْلَيْن حتى ينتهيَ إلى رسول الله ﷺ. فجعل الروايةَ في هذا الحُكْمِ كالشهادةِ. فكما لا تُقْبَلُ شهادةُ الـواحدِ ولا يُعملُ بها، كذلك روايـتُه.

ورُوِيَ عنه روايةٌ أخرى وهي: أنَّه لا يقبل في أخبارِ الزِّنا دون أربعةٍ، وفي أخبارِ الأموالِ يُقْبَلُ اثنانِ. كلُّ ذلكَ قياسٌ على الشهادة.

والحُجَّةُ لنا على عدمِ اشتراطِ ذلك: أنَّ الصحابةَ قد أطبقوا قولاً وعملاً أو نحوَ ذلك، على قَبولِ خبرِ الواحدِ كما مرَّ بيانُه، فكان إجماعاً على قَبولِهِ من غيرِ شرطٍ لتعدُّدِ الرواة.

احتجَّ أبو عليٍّ الجُبَّائيُّ على اشتراطِ ذلك: بأنَّه ﷺ سها في صلاتهِ، فأخبرَه ذو اليـدَيْن، فلم يعَملْ به حتى سـأل أبـا بــكرٍ وعُمرَ رضي الله عنهما[2]، وأَنَّ أبــا بـكرٍ لم يقبَلْ خبرَ المغيرةِ بن شعبـة أنَّ النّبيَّ ﷺ أعطـى الجَدَّةَ السُّدُسَ حتى أخبرَه معه أَبو سعيـدٍ الـخُدريُّ وجابر بن عبدالله[3]، وأنَّ أبا بكرٍ وعُمَر رضي الله عنهما قـالا لعثمان حين أَخبرهما أنَّ رسولَ الله ﷺ أذِنَ له في رَدِّ الحكم! إنَّما أنْتَ شـاهدٌ واحدٌ ولـم يَقْبَلا منه[4]. قال: ونظائرُ ذلك كثيرةٌ كخبرِ الاستئذانِ وغيرِه.

---

(1) انظر «شرح اللمع» للشيرازي (2: 603)، و«المعتمد» لأبي الحسين (2:138).

(2) سبق تخريج حديث السَّهْوِ.

(3) سبق تخريجهُ.

(4) قد أخرج الطبراني في «المعجم الكبير» (3168) من حديثِ حذيفة قال: لما قُبِضَ النبيُّ ﷺ واستُخْلفِ أبو بكرٍ، قيل له في الحكم بن أبي العاص، فقال: «ما كنتُ لأحلَّ عُقْدَةً عقدها رسولُ الله ﷺ». قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (5:315) فيه حمّاد بــن عيسى العبسي، قال الذهبي: فيه جَهالة، وبقية رجاله ثقات.

وأُجيبَ: بأنَّه لو دلَّ ردُّه ﷺ لخبرِ ذي اليَديْن على انّه لا يُقْبَلُ خبرُ الواحدِ لدلَّ على أنّه لا يُقْبَلُ خبرُ الاثنينِ أيضاً، لأنّه ﷺ لم يقتَصِرْ على سؤالِ أبي بكرٍ وعُمرَ رضي الله عنهما بل سألهما وغَيْرَهما، ثم إنّه أخبرَ عن أمرٍ مشاهَدٍ حضَره جماعةٌ مشاهِدون، فلا يختَصُّ بمعرفته واحدٌ دونَ الباقين، فلذلك سأل الجماعة.

وأما رَدُّ أبي بكرٍ وعُمَر رضي الله عنهما خبرَ عُثمان، فليس لأجلِ ذلك، وإنّما هو نوعٌ من الاحتياط. وقد قيل: إنَّ عُثمانَ كان كَلِفاً بأقارِبه، فتوقّفا في خبرهِ كما يتوقَّفُ الحاكمُ في شهادةِ الوالدِ لولده.

وأما خَبَرُ الاستئذانِ فقيل: إنَّما رَدَّه عُمَر لتُهْمَتِه في الراوي. وقد راعى ضَرْباً من الاحتياط بدليلِ قولهِ لأبي موسى: ردَدْتُ خبَرك، وأردْتُ أن لا تتسارعَ الناسُ في الرواية عن رسول الله ﷺ.

الشرطُ الثالث: لأبي الحسن الكَرْخي وأبي عَبْدالله البصري في قديم قَوْلَيْه ثم قيل: إنَّهُ رجعَ عنه أنّهُ يُشْتَرَطُ في قَبولِ خبرِ الآحادِ أن يكونَ في غير الحُدود، أما الحدودُ فلا يُقْبَل فيها ذلك، لأنَّ الحُدودَ تُدْرَأُ بالشُبُهاتِ[1]، وتجويزُ الكَذب في الآحادِ شُبْهَة. ورُدَّ بأنّ كونه آحادياً ليس بشُبْهَة كالشهادة، لأنَّ الشهادةَ يثبُتُ بها كَوْنُ الحدِّ مُسْتَحقّاً كما ثبت ذلك بالخبر. ووَجْهُ الردِّ: أنَّ شهادةَ العَدْلَيْن مُحتَملة للكذِب كاحتمالِ خبرِ الواحدِ له، وقد شُرِعَ لنا إقامةُ الحدودِ بشهادتِهما مع دَرْئها بالشُّبُهات، ولم يؤثِّر احتمالُ الكَذِبِ فيها شيئاً، فكذلك خبرُ الآحادِ قد شُرِعَ لنا الأَخْذُ به لِما تقدَّمَ من الأدلةِ، فاحتمالُ الكذِبِ فيه ليس بشُبْهَةٍ تُدْرأُ بها الحدُود. والله أعلم.

---

(١) هذه قاعدة فقهية مستفادة من حديث ضعيف، لكن العمل عليها عند الفقهاء. قال ابن الهُمام في «فتح القدير»: أجمع فقهاء الأمصار على أنَّ الحدودَ تُدرأ بالشبهات. والشبهةُ: ما يُشبهُ الثابتَ وليس بثابت. أنظر «الأشباه والنظائر» لابن نُجيم الحنفي، ص١٤٢. وقال السيوطي في «الأشباه والنظائر» (١:٢٨٣): شَرْطُ الشُبهَةِ أن يكون قويةً، وإلاّ فلا أثَرَ لها.

ثم إنّه أخذَ في بيانِ جوازِ نقلِ الحديثِ بالمعنى وبيانِ حَذْفِ بعضِه فقال[١]:

وجــائــزٌ لعـــارفٍ باللفـــظِ ... روايَـةُ المعنـى بـدون اللفـظِ
وقيل: لا، وحَذْفُ بعضِه يَصِح ... ما لم يكُن قيداً كشَرطٍ مُتَّضِحْ
وغايـةٍ ونحـــو الاســتــثــناءِ ... وكاذِبٌ مَنْ زادَ في الأنبـاءِ
وقُبِلَـــتْ زيـادةٌ مـــن ثـــقةِ ... إلاّ إذا قـــامَ دليـلُ الغَفْلـةِ

المرادُ باللفظِ الأولِ: جنسُ الألفاظِ العربية، والمرادُ باللفظِ الثاني: لَفْظُ الحديثِ المخصوصِ، فلا إيطاءَ [٢] في البيت.

ومعنى الأبياتِ الأربعة[٣]: أنّه يجوزُ لمن كان عالماً بالألفاظِ العربيةِ نَقْلُ حديثِ رسولِ الله ﷺ بالمعنى دونَ لَفْظِه، وقيل: لا يجوزُ ذلك بل يجبُ على الراوي أن ينقُلَ الحديثَ باللفظِ والمعنى حتى يؤدِّيَه كما سَمِعه. وكذلك يجوزُ حَذْفُ بعضِ الحديثِ مع روايةِ البعضِ الآخَرِ ما لم يكُن ذلك المحذوفُ قَيْداً لذلك المذكورِ كالشرطِ، والبَدَل، وعطفِ البيان، والصفة المتَّصلةِ، والغايةِ، والاستثناءِ، فالشرطُ نحو: «في الغنمِ إن بلَغت أربعين شاةً شاة»، والبَدَلُ نحو «في الغنمِ في أربعينَ منها شاةٌ»، وعَطْفُ البيانِ «في السائمةِ الغنمِ زكاة»، والصفةُ «في الغنمِ السائمةِ زكاة»، والغايةُ نحوُ قولِهِ ﷺ: «لا تَبيعوا الثمرةَ حتى

(١) لتمامِ الفائدة انظر «المعتمد» (٢: ١٤١) و«رفع الحاجب» (٢: ٤٢٢).
(٢) هو تكرير القافية لفظاً ومعنى. وهو من عيوب الشعر.
(٣) انظر «مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث» ص ٢١٣ - ٢١٧ حيث أجاد في الحديثِ عن هذه المسألة.

تُزْهي[١]»، والاستثناءُ نحوُ قولهِ ﷺ: «لا تبيعوا البُرَّ بالبُرِّ إلا سواءً بسواءٍ[٢]»، لأنَّ حَذْفَ مِثْلِ هذه الأمورِ مُخِلٌّ بالمعنى، فلا يجوزُ حَذْفُها.

وكذلك لا تجوزُ الزيادةُ على الخبرِ ما ليس منه، لأنَّ الزيادةَ فيه كَذِبٌ قَطْعاً، وقد حُرِّمَ علينا الكذِبُ على غيرهِ ﷺ، فكيفَ بالكَذِب عليه، على أنَّه قد وردَ النصُّ عنه عليه الصلاة والسّلام بالوعيدِ الشديدِ على مَنْ كذَب عليه مُتعمِّداً[٣]، لكنْ تُقْبلُ الزيادةُ في الخبرِ إذا رواها الثقة، بمعنى أنّه إذا روى الحديثَ ثقةٌ، ورواه ثقةٌ آخَرُ وفيه زيادةٌ على روايةِ الثقةِ الأوّل، فإنَّ تلك الزيادةَ من ذلك الثقةِ مقبولةٌ[٤]، لأنها تكونُ بمنزلةِ أنْ لو روى خبراً مستقِلاً ما لم يقُمْ عليه في روايتهِ في الزيادةِ دليلٌ يدلُّ على أنّه غافلٌ في روايةِ ذلك الحديث؛ وذلك كما لو حضر المجلسَ جماعةٌ كثيرةٌ لا تَقضي العادةُ باجتماعِهم على الغفلةِ عن تلك الزيادةِ، فَيْرويها واحدٌ من بينهم، فإنَّ العادةَ تقضي بغَفْلةِ ذلك الواحدِ دون الجماعة، فتَحصَّلَ في الأبياتِ ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى: في جوازِ نقلِ الحديثِ بالمعنى دون لفظهِ بعَيْنِهِ، وفيها

---

(١) أخرجه الربيع في «المسند» (٥٥٨) والبخاري (٢١٩٥) ومسلم (١٥٥٥) من حديثِ أنس بن مالك. ووقع عندهم: «حتى تَزْهُو» بالواو. قال الإمام السالمي في «شرح مسند الربيع» (٣: ١٦٢) (حتى تَزْهُوَ) بالواو. وفي روايةٍ تُزْهِيَ بالياء مع ضمِّ أوّله، وأنكرها بعضُهم وصوّب رواية الواو، وصوّب الخطّابي الياء ونفى (تزهُوَ) بالواو. وقال ابن الأثير: والصواب الروايتان على اللغتين، يقال: زها يزهو: إذ ظهرت ثمرتُه، وأزهى يُزهي: إذا احمَرّ واصفرّ. انتهى.

(٢) أخرجه الربيع في «المسند» (٥٧٧)، والنسائي في «السنن» (٧: ٢٧٥) من حديثِ عبادة بن الصامت، وأصلهُ في «صحيح مسلم» (١٥٨٧) باختلافٍ في اللفظ.

(٣) يعني ما ثبت من قوله ﷺ: «مَنْ كذَبَ عليّ متعمِّداً فليتبوّأ مقعده من النار» أخرجه الربيع في «المسند» (٧٣٨) من حديثِ ابن عباس، وهو في «صحيح البخاري» (١١٠) من حديث أبي هريرة، وصحّحه ابن حبّان (٣١) من حديثِ أنس بن مالك.

(٤) انظر «رفع الحاجب» (٢: ٤٣٥) حيث ذكر التاج السبكي غير واحدٍ من الأمثلة على زيادةِ الثقة.

مذاهبُ كثيرةٌ نقتصرُ منها على القولَيْن الَّلذَيْن ذكرهما المصنِّفُ وهما: جوازُ ذلك لمن كان عارِفاً بالألفاظِ مطلقاً وعدمُ جوازه مطلقاً.

ذهبَ إلى جوازِ ذلك مطلقاً أكثرُ الأصوليين ونُسِبَ إلى الحسنِ البصري وإبراهيمَ النَّخَعيِّ، واختاره البَدْرُ الشمَّاخي[١] وعليه أصحابُنا من أهلِ عُمان[٢]، وذهبَ إلى المنعِ مطلقاً محمد بن سيرين وثعلبٌ[٣] وبعضُ المُحدِّثين.

والحُجَّةُ لنا على جوازِ ذلك مطلقاً: أنَّ المقصودَ من روايةِ أحاديثِه عليه الصّلاة والسّلام تأديةُ المعنى فقط، وأنّه لا تَعبُّدَ علينا في تلاوةِ لفظِ السنَّةِ بخلافِ القرآن، ولا خلافَ في ذلك بين الأُمّة، وإذا عَرفْنا ذلك فيجوزُ لنا حينئذٍ أن نؤدِّيَ المعنى الذي فهِمْناه من ألفاظِ السُّنَّةِ بغيرِ ألفاظِها، لكنْ إنّما يجوزُ ذلك مع الضَّبطِ لمعانيها بحيثُ لا يُخْشى أن يَحصُلَ في العدولِ عنها زيادةٌ ولا نُقصان في المعنى، لأنَّ ذلك هو المقصودُ من إيرادِ السنَّة، وحِفْظُ ألفاظِها ليس بمقصودٍ بخلافِ الكتابِ العزيز.

وأيضاً، فإنَّ الصحابةَ نقلوا عنه عليه الصّلاة والسّلام أحاديثَ في وقائعَ متحدةٍ بألفاظٍ مختلفةٍ شائعةٍ ذائعةٍ ولمْ يُنكِرْه أحدٌ، فجرى مَجْرى الإجماع.

وأيضاً فقد وقع الإجماعُ على تفسيرِه بالعَجَمية، فالعربيةُ أَوْلى. لا يقال: إنَّه وقعَ الإجماعُ أيضاً على جوازِ تفسيرِ القرآنِ بالعجمية ولم يكن ذلك مُجَوَّزا لتلاوتِه بالعَجَمية، لأنا نقولُ: إنَّما جُوِّزَ في تفسيرِ القرآن تَبْيينُ معانيه بذلك لا

---

(١) انظر «شرح مختصر العدل والانصاف» ص ١٨١.

(٢) انظر «الجامع» (١: ١٧) لابن بركة.

(٣) إمام نحاةِ الكوفة، أبو العباس أحمد بن يحيى المعروف بثعلب (ت ٢٩١هـ). وانظر «تدريب الراوي» (١:٢٨٦) للإمام السيوطي.

نَقْلهُ كذلك[(١)]، والمُجَوِّزُ في الحديثِ نَقْلُه ـ وإن كان باللفظِ العَجَميِّ ـ إذا عُلِمَ أنّه بغيرِ اللفظِ الذي نَطَقَ به ﷺ.

واحتجَّ المانِعون من ذلك بوجوه:

الأول: قولُه ﷺ: «رحِمَ الله» أو «نَضَّرَ الله امرأً سَمع مقالتي فَوعاها وأدَّاها كما سَمِعَها، ورُبَّ حاملِ فِقْهٍ إلى مَنْ هُو أفقَهُ منه[(٢)]».

وأُجيب: بأنَّه إنما دعا له، لأنَّ نَقْلَه بلَفْظِه هُو الأَوْلى، وليس فيه دَلالةٌ على مَنْعِ الروايةِ بغيرِ اللفظ.

الوَجْهُ الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ (الأحزاب: ٣٤) والآياتُ هي القرآنُ العزيزُ، والحكمةُ هي السّنّةُ النبوية، قالوا: فكما يجبُ ذِكْرُ القرآنِ بلَفْظِهِ كذلك يجبُ ذِكْرُ السنَّةِ بلَفْظِها لهذه الآية، ولأنَّ الجميعَ من عندِ الله تعالى.

وأُجيبَ: بأنّه إن سُلِّم ذلك فالمرادُ بالذِّكْرِ التذكُّرُ لمدلولاتِ الكتابِ والسنَّةِ ليعلمْنَ ما عرَفْنه من معناه وتخشَعَ قلوبُهُنَّ لتذكُّرِه، لا أنّ المُرادَ النطقُ بلَفْظِها، وذلك واضح.

الوجه الثالث: أنَّ الحديثَ يتضمن العباداتِ، فوجبَ أداؤه بلَفْظِهِ كما أنَّ القرآنَ لما تضمَّن العباداتِ وجبَ أداؤه بلفظه.

وأجيب: بأنَّه إنّما لزِمَ في القرآنِ لدليلٍ خاصٍّ دلَّ على أنَّ تلاوَة لَفْظِهِ

---

(١) لتمام الفائدة انظر «البرهان في علوم القرآن» (١: ٤٦٤) للبدر الزركشي حيث فصّل القولَ في هذه المسألة.

(٢) أخرجه ابن ماجه (٢٣٢)، والترمذي (٢٦٥٧) وغيرهما من حديثِ ابن مسعود بإسنادٍ حسن، وصححه ابن حبّان (٦٦) وفيه تمامُ تخريجه.

عبادةٌ وإنْ لم يَفْهَمْ تاليه المعنى بخلافِ السنَّة، فتلاوةُ لَفْظِها ليس بعبادةٍ ولا ثوابَ عليه إلاّ أن يَقْصِدَ تحفُّظَها لئلا ينساها، فله في ذلك ثوابُ طلبِ العِلْم لا ثوابُ عابدٍ بالتلاوة.

الوجهُ الرابع: أنَّ في بعضِ ألفاظِ السنَّةِ عباداتٍ وجبَ علينا نَقْلُها بألفاظِها كالأذانِ والإقامةِ والتوجيه والتحيات، فعلمنا بذلك أن لفظ الحديث معتبر نقله أيضاً فلا يصح سَلْخُ المعنى منه.

وأجيب: بأنَّ ذلك إنَّما وقَع في ألفاظٍ مخصوصةٍ فلا يُحْمَلُ غيرُها عليها لثبوتِ الخُصوصيةِ لها دونَ غيرِها بالأدلةِ المنقولةِ فيها، والله أعلم.

المسألةُ الثانية: في جوازِ حَذْفِ بعضِ الخبرِ مع ذِكْر الباقي إذا كان المَحذوفُ ليس بَقْيدٍ للمذكورِ كالشرطِ والغايةِ والاستثناءِ ونحوِها، أجازه أكثرُ الأصوليين[1] ومنعَه بعضُ أهلِ الحديث[2]، واحتجُّوا على ذلك بما احتجَّ به مَنْ أوجبَ تأديةَ الحديثِ بلَفْظِهِ، والجوابُ عنها هو الجواب.

قال صاحبُ «المنهاج[3]»: ولا يجوزُ أن يُحْذَفَ غيرُ الغايةِ والاستثناءِ ونحوِهما[4] أيضاً، لأنَّ حَذْفَه استهانةٌ بذِكْرِها ولو كان المحذوفُ ممّا لا يفيدُ فائدةً زائدةً على ما قَد لُفِظَ به؛ نحو أن يكونَ مؤكِّداً كأحدِ اللفظَين من قوله: باطِلٌ باطِل، لأنَّ الاستهانةَ بالمُحافظةِ على ألفاظِهِ عليه الصّلاة والسّلام تُوْهِمُ التهاونَ بأمرِهِ وذلك مُسْقِطٌ للعدالة إن لم يكن كفراً، فأمَّا إذا لم يترُكْها استهانةً بل استغنى عنها بما قد لُفِظَ به، ولم يَنْقُصْ بحَذْفِها شيءٌ من الفائدةِ

(١) انظر «شرح اللُمع» (٢: ٦٤٨) للشيرازي، و«البرهان» (١: ٤٢٢) للجويني، و«رفع الحاجب» (٢: ٤٣٩) للتاج السُبكي.

(٢) انظر «مقدمة ابن الصلاح» ص ٢١٥.

(٣) «منهاج الوصول» ص ٢٥٨ للمرتضى الزيدي.

(٤) سبق التمثيل بهما في قوله ﷺ: «حتى تُزْهِيَ» و«إلّا سواءً بسواءٍ».

التي قُصِدَ تأديتُـها نحوَ أن يحذِفَ آخرَ خبرِ الهِرَّة فيقول: قال ﷺ: «إنَّها ليسَتْ بنَجَس»، وسكت عن قوله: «إنّهـا من الطوّافين عليكم والطوّافات[١]»، فقـد قال الأكثر بجواز ذلك، قال: ويمكن أن يُقالَ: إنَّ مـن البعـيدِ أن يأتيَ ﷺ ـ وهـو أفـصَحُ مَنْ نطق بالضادِ ـ بلفظٍ لا تحصُلُ بـه فائـدةٌ بحيثُ يكونُ ذِكْرُه وحَـذْفُه سـواءً، بل لا بُـدّ فيه من فائـدةٍ ولو مُجَـرَّدَ الـتأكيدِ، اللهمّ إلا أن يكونَ مُجرَّدُ المحذوفِ يُفيدُ حُكماً مستقلاً لا تَعلُّقَ له بالحُكـــمِ المستفادِ من اللفظِ المنطوقِ به، فإنّه حينئذٍ ـ أعني المنطوقَ والمتروكَ من الخبرِ ـ جارٍ مَجْرى خبرَيْن رُوِيَ أحدُهما وتُرِكَ الآخَر، وذلك جائزٌ بالاتفـاقِ. هذا كلامُه مع قـولهِ بجوازِ نَقْلِ الحديثِ بالمعنى دونَ لفظـهِ، ففي كلامَـيْه تدافعٌ وتردُّدٌ في تجويزِ حَذْفِ بعضِ الخبرِ مع روايةِ الباقي، ومـــن المعلومِ أنَّ مَنْ أجازَ ذلك مـــن الأُصوليين إنّما أجازوه مع غيرِ الاستهانـةِ بألفاظِه عليه الصّـلاة والسّلام وفي غـيرِ ما لا يتمُّ الكلامُ إلاّ به، فـإنَّهم أَجازوه في نحوِ ما ذَكَره من خبرِ الهِرَّة، والمانعونُ منه إنَّما منعوا جوازَ حَـــذْفِه مع ذلك، فلا تتمُّ له دعوى الاتفـــاقِ على جوازِ حَذْفِ المُسْتقِلِّ من الحديث.

المسألةُ الثالثة: في قَبولِ الزيادةِ في الخبرِ إذا انفردَ بها أحدُ الرواةِ دُونَ الآخرين، فقيل بقَبولها مُطلقاً إذا كان الراوي ثِقَة، ونُسِبَ هذا القولُ إلى الجمُهور[٢]. وقيل: بعَدمِ قَبولِها مُطلقاً ونُسِبَ إلى بعض أهلِ الحديث: قال ابنُ الحاجب[٣]: إن كان غيرهُ لا يَغْفُلُ مِثْلُهم عن مِثْلِها عادةً لم تُقْبَلْ، قال صاحبُ

(١) أخرجه الربيع في «المسند» (١٥٩) والترمذي (٩٢) والنسائي (١: ٥٥) وابن ماجه (٣٦٧) من حديثِ أبي قتادة، وصححه ابن حبّان (١٢٩٩) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) انظر «المعتمد» (٢: ١٢٨) لأبي الحسين، و«رفع الحاجب» (٢: ٤٣٥) للتاج السبكي، و«تدريب الراوي» (١: ١٣١) للسيوطي.

(٣) «مختصر ابن الحاجب» ص ١٥٦ بشرح العضد الإيجي.

«المنهاج»[١]: ومفهومُ كلامِه أنَّ ذلك موضعُ اتفاقٍ، قال: وذلك لا يكفي حَتْماً حتى يكونَ مجلسُ السمّاعِ منهم واحداً ولا شاغِلَ لهم عن استماعِها، وأمَّا إذا جاز في مِثْلِهم أن يَغْفُلوا عن مِثْلِها وإن حضروا، أو لم يُنْقَل كونُ مجلسِهم واحداً فهو موضعُ الخِلاف.

والحُجةُ لنا على قَبولِها ما لم يقُمْ دليلٌ يقتضي غَفْلَةَ الراوي: هي أنَّ المُعْتبرَ في قَبولِ الروايةِ العدالةُ، فإذا كان العَدْلُ يجبُ قَبولُ خبرهِ لعدالتهِ وجبَ قَبولُ زيادتهِ أيضاً، لأنَّ الزيادةَ مع المزيدِ عليه بمنزلةِ خَبَرَيْن، ولو روى واحدٌ خَبَرَيْن وروى غيرهُ أحدَهما قُبِلَتْ روايتُه الخبرَيْن بالاتفاقِ، كذلك هذا، ولأنَّ الزيادةَ يتعلَّقُ بها حُكْمٌ، ورِوايةُ الثقةِ كالخبرِ المُبتدأ.

احتجَّ المانِعون من قَبولها مطلقاً: بأَنَّ الحُفَّاظَ إذا شاركوا الراويَ في النَّقْلِ، والقصةُ واحدةٌ، وانفردَ هو بالزيادةِ أورَث التُّهْمةَ في حَقّه، وأيضاً فيجوزُ أنَّه سَهى في نَقْلِها.

وأُجيبَ: بأنَّ عدالتَه وضَبْطَه واحتمالَ السَّهْوِ في الآخَرين يرَفعُ التُّهْمةَ عنه، وأيضاً فسَهْوهُ في أنَّه سمعَ ما لم يسمَع أبَعدُ من احتمالِ سَهْوهِ عن عدمِ سماعِ ما سَمِع والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ شُروطِ الراوي الذي تُقْبَلُ روايته فقال[٢]:

(ذِكْرُ شُروط الراوي)

وشَـرْطُ راويـهِ بُلـوغُ الحُلُـمِ والعَقلُ والضَّبْطُ وَوْصفُ المُسلِمِ

(١) «منهاج الوصول» ص ٢٥٦ للمرتضى الزيدي.

(٢) للاطلاع وتمام الفائدة انظر «شرح اللّمع» (٢: ٦٣٠) للشيرازي، و«المعتمد» (٢: ١٣٣) لأبي الحسين، و«شرح التلويح على التوضيح» (٢: ٦) للتفتازاني، و«حاشية البنّاني على المحلي»(٢: ١٤٨).

وكـــانَ ذَا مُــــروءَةٍ تَصُـــونُهُ ... عـن فِعْـلِ مـا يُرديـهِ أو يَشِـينُهُ
فسـقَطَـتْ روايةُ الـذي جُهِـل ... ومن يكُن بعكسِ ما يَرْوي عَمِلْ
أو تَـركَ الأَخْذَ بهـــا سِـواهُ ... فإنَّـه طَعْـنٌ لِمـا رَواهُ
والوَقْــفُ إن أوَّلــهَا راويــها ... لأنَّمـا ذاك لشـيءٍ فيهـا
وسـقَـطتْ رِوايــةُ التَّدليسِ ... لأنَّهـا نـوع مـنَ التلبيـسِ
وهي التـي الإيهامُ جـاءَ فيهـا ... بأنَّهـا مِـن غيـرِ مَـنْ يَرْويهـا
أو ذُكِـرَ الراوي بغير ما شُـهِر ... مـن اسـمهِ لوَصْمـةٍ فيمـا ذُكِرْ
أو أنَّــه ســـمّاه باسمِ عَــدْلِ ... ولـم يُبيِّنْـهُ بنـوعٍ فَصْـلِ
إن كذّب الأصلُ الرواة أُبطِلَتْ ... أو قـالَ: لا أدري بهـذا قُبِلَـت
لصحـةِ الذهــولِ والنسيــانِ ... ونحوِهـا مـن صفـةِ الإنسـانِ

يُشترطُ في الراوي الذي تُقْبلُ روايتُه شروط:

أحدُها: أن يكونَ بالغَ الحُلُم، فلا تُقْبلُ روايةُ الصبيّ اتفاقاً. وقيلَ بقَبولِ روايتهِ إن كان مُميَّزاً ضابطاً [(١)]، والصحيح أنَّها لا تُقبلُ، لأنه إذا عَلِم أنَّه لا إثْمَ عليه في الكذِب فلا يُؤمَنُ منه أن يجترئَ عليه، فيُفيدَ ذلك الشكَّ في صِدْقه[(٢)].

وأيضاً فإنَّ العدالةَ شرطٌ في قَبولِ الروايةِ، وهي في الصبيِّ غيرُ متحقِّقة، أما إذا تحمَّلها وهو صبيٌّ ثم أدّاها بعد بُلوغهِ ففي قَبولِ روايتهِ قولان، ونُسِبَ القولُ بقَبولِها إلى الأكثر. قال البدر[(٣)]: والصحيح قبول روايته وشهادته ولو تحملها قبل البلوغ إذا كان ضابطاً.

(١) ممّن قال بذلك أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللُّمع»(٢: ٦٣٠).
(٢) وهو المستفادُ من كلامِ الباقِلّاني فيما نقله عنه الجويني في «البرهان» (١:٣٩٦).
(٣) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص ١٧٤ للبدر الشَّمَّاخي.

الشرط الثاني: أن يكون عاقِلاً. فلا تُقْبلُ روايةُ المجنونِ والمَعتوهِ اتّفاقاً[1]، لأنَّ المُعتبرَ من النوعِ الإنسانيِّ حصولُ العقلِ، فعند عَدَمِهِ ترتفعُ الأحكامُ عنه.

الشرطُ الثالث: أن يكون ضابطاً، والمرادُ بالضبطِ ها هنا: اتقانُ المعنى عند السماعِ، والمحافظةُ على حِفْظِهِ حتى يؤدِّيَه كما سَمِعه. ولا يُشتَرطُ حِفْظُ اللفظِ لجوازِ أن يؤدِّيَه بالمعنى إذا أتقَنه إتقاناً تاماً، ومَنْ لم يُجَوِّزْ تأديةَ الحديثِ بمعناه دونَ لفظِهِ يَشْتَرطُ حفْظَ اللفظِ أيضاً، فلا تُقْبَلُ روايةُ مَنْ غَلَبَ سَهْوُه على ضَبْطِهِ اتفاقاً، واختلفوا فيمن يَعْتريه السَّهْوُ ولم تكُن حالةُ ضَبْطِهِ أغلبَ على حالةِ سَهْوِه، فقيل بقَبولِ روايته، وقيل بَردِّها، وقيل: إنْها موضعُ اجتهادٍ ومعناه: أنَّه يُنْظَرُ في روايتِهِ فإن دلَّ دليلٌ على ترجيحِ صِدْقِهِ فيها قُبِلَت وإلا تُرِكَت[2].

احتجَّ القابلون لروايتِهِ بإجماعِ الصحابةِ على قَبولِ خَبرٍ من كَثُرَتْ غَفلتُه وذُهوله، فإنَّهم حين عثروا على كَثرةِ سَهْوِ أبي هريرةَ وغَلَطِه هدَّده عُمرُ وعائشةُ ونَهَوْهُ عن تكثيرِ الروايةِ، ومع ذلك لم يمنعوا من قَبولِ خَبرهِ ولا فرّقوا بين ما فيه مَطْعَنٌ وبين ما لا مَطْعَنَ فيه.

واحتجَّ مَنْ قال بردِّها بأنَّ شهادةَ مَنْ كَثُرَتْ غَفْلتُه وسَهْوهُ لا تُقبلُ اتفاقاً فكذلك روايتُه، لأنهما بابٌ واحد.

قال صاحب «المنهاج[3]»: أما القولُ بالقَبولِ فهو تَفريطٌ، لأنَّ الواجبَ العملُ بالظنِّ. ولا ظنَّ مع استواءِ حالتَيْه في الغَفلةِ والتحفُّظ، ولا نُسَلِّمُ قَبولَ الصحابةِ من أبي هريرةَ بعد اطِّلاعِهم على كَثرةِ غفلتهِ إلاّ مع قرينةٍ أُخرى تشهَدُ

---

(١) انظر «المحصول» (٤: ٢٩٣) للفخرِ الرازي.

(٢) انظر «شرح اللمع» (٢: ٦٣٣) للشيرازي.

(٣) «منهاج الوصول» ص٢٤٨ للمرتضى الزيدي.

بصحَّةِ روايته. وأما القولُ بالردِّ فهو إفراطٌ، لأنه إذا كان عَدْلاً وغلبَ الظنُّ في روايتِهِ حديثاً بَعْينِهِ أنّها صدَرْت عن تحفُّظٍ لا عن غفلةٍ لقرينةٍ اقتضت ذلك في الراوي العَدْل فلا وَجْهَ يُوجبُ ردّها حينئذٍ، إذ قد كَمُلَتْ شروطُ صِحَّتِها.

قال: وأما الثالثُ فهو منهجُ التوسّط بين الإفراطِ والتفريط، وهو المختارُ عندنا، وهو الذي يظهَرُ من أحوالِ الصحابةِ، فإنّهم كانوا مُختلفين؛ ألَا ترى أنَّ ابن عباسٍ وعائشةَ ردّا خبرَ أبي هريرةَ وقَبِلَه غيرُهما، ورَدّت عائشةُ خبرَ ابن عمرَ وقَبِله غيرُها[1]، ولم يُنكِرْ أحدٌ منهم على صاحبهِ ردّاً ولا قبولًا، وهذا يقتضي كونَه موضعَ اجتهادٍ كما اخترنا، انتهى كلامه. والله أعلم.

الشرطُ الرابع: أن يكونَ الراوي مُتَّصِفاً بصفاتِ المسلمِ من الإقرارِ بالشهادَتَيْن والتصديقِ بما جاءَ به محمدٌ ﷺ، فلا تُقْبَلُ روايةُ المشركِ إجماعاً، واختلفوا فيمن يلحَقُه الشِّركُ بالتأويل؛ أعني إذا كان الراوي مُؤمناً بالله وبرسوله، ومُصَدِّقاً بما جاءَ به نبيّه، لكنه تأوّل شيئاً من الكتابِ والسنّة بتأويلٍ يُخرجهُ عن الإسلام عند من شَرّكه بذلك، فقيل: لا تُقْبَلُ روايتهُ مع ذلك، وقيل: تُقبل[2].

وكذلك الخلافُ في فاسقِ التأويل أيضاً؛ أعني إذا كان الراوي عَدْلاً في دينِهِ، ضابطاً في روايتِهِ لكنه مُتأوّلٌ لشيءٍ من الكتابِ أو السنّةِ بتأويلٍ يُخْرجُه عن الحق، فقيل: تُقْبلُ روايتهُ مع ذلك، وقيل: لا تُقْبَلُ[3].

وحُجَّةُ مَنْ ردّ قَبولَ روايتِهما هي: أنّ قَبولَ روايتِهما رُكونٌ إليهما، وقد قال

---

(١) يعني ما روى ابن عمر عن رسول الله ﷺ من قوله: «يُعَذّبُ الميتُ ببكاءِ أهلِهِ عليه» فذكر ذلك لعائشة، فقالت: والله ما تُحدّثون عن كذّابين ولا مكذّبين، وإنّ لكم في القرآن ما يَكفيكم عن ذلك ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (سورة فاطر، ١٨) ولكن رسولَ الله ﷺ قال: «إنّ الله يزيد الكافرَ ببكاءِ أهله عليه». هذا لفظُ ابن حبّان (٣١٣٦) وهو ثابتٌ في «الصحيح» أخرجه البخاري (١٢٨٨) ومسلم (٩٢٧).

(٢) انظر «أصول السرخسي» (١: ٣٤٦)، و«شرح الكوكب المنير» (٢: ٣٧٩) للفتوحي الحنبلي.

(٣) انظر «البرهان» (١: ٣٩٧) للجويني، و«حاشية الإزميري» (٢: ٢٠٩).

تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾ (هود: ١١٣) وكافرُ التأويلِ وفاسِقهُ كلٌّ منهما ظالمٌ لنفسه، وأيضاً فلو صحَّ ذلك لأجلِ ظنِّ صِدْقِهم لصحَّ قَبُول روايةِ كافرِ التصريحِ وفاسقِه حيث غلبَ في الظنِّ صِدْقُه، وذلك لا يجوزُ بالإجماعِ، وكذلك فيمن حُكمُه حُكْمُه[1].

ورُدَّ بأنَّه لا نُسَلِّمُ أنَّ ذلك ركونٌ إليهم، كما لا نقولُ لمن سأل ذِمِّياً أو حَرْبياً عن ضالّتهِ أو عن الطريقِ إلى مكانٍ كذا أو: هل الطريقُ خائِفٌ أو آمِنٌ؟ فأخبره فعَمَل بخبرهِ لصدْقِهِ، فهذا ليس رُكوناً بالإجماعِ كذلك مَنْ عَمِل بخبرِ كافرِ التأويلِ وفاسقهِ مع قُوَّة ظنِّه بصِدْقِه لما قَدّمناه.

ولا نُسَلِّمُ حصولَ الظنِّ بصدْقِ الكافرِ المصرِّح والفاسقِ إلاّ لقرينةٍ تقتضي كَوْنَ ما أخبرَ به على ما أخبرَ لِأنّا نعتقدُ جراءتَه على الكذبِ، فلا نَظنُّ صِدْقَه فيما أخبرَ إلاّ لأمرٍ غيرِ خبرهِ، فإذا غلبَ في ظنِّنا لقرينةٍ أنَّ ما أخبرَ به على ما ذكره فإنما مستندُ ظنِّنا القرينةُ لا خَبَرهُ فلا تأثيرَ له في حصولِ الظن، بخلافِ فاسقِ التأويل، فإنّا نعلمُ أنَّه يدينُ بالتحرُّزِ من الكذبِ كما يَدينُ المؤمنون الخُلَّصُ، فيحصُلُ ظنُّ صِدْقِه من الطريقِ الذي حصلَ منه فيه ظَنُّ صِدْقِ المؤمنين الخُلَّص، وهو التُّحرزُ من الكَذِب، فوجَبَ قَبُوله لاستواءِ حالِهما في ذلك.

احتجّ القابِلون لروايتِهما بأنّ كُفْرَ التأويلِ وفسِقَه لا يَمنعُ من حُصولِ الظنِّ بصِدْقِ خَبرِهم، فيجبُ قَبولهُ لحصولِ الظنِّ بصدقِه، إذ مَنْ يعتقدُ الكذِبَ شِرْكاً كالأزارقة [2] والصُفْرِيَّةِ [3] فإنَّ الظنَّ بصِدْقهِ يكون أقوى، لأنا نَعْلَمُ منْ

(١) انظر «منهاج الوصول» ص٢٣٣ للمرتضى الزيدي.

(٢) أتباع نافع بن الأزرق. فرقةٌ من الخوارج كانت شديدة المِراس، استولت على كثير من البلدان حتى تمكّن المُهلَّبُ بن أبي صُفْرة من استئصال شأفتها. انظر: «الملل والنِّحل» ص٥٢ للشهرستاني.

(٣) اتباع زيادة بن الأصفر. فرقة من الخوارج؛ انظر: «الملل والنحل» ص٥٨.

حالِ مَنْ يؤمنُ باللهِ والثوابِ والعقابِ أنّه يكون تحرُّزُه من الكفرِ أعظمَ من تحرُّزِه ممّا دُونَه من المعاصي، وأنّ مَنْ يعتقدُ الكذِبَ كُفراً أعظمُ تحرُّزاً منه ممّن يرى أنّ معصيَته لا تبلغُ الكفرَ، فإذا كان الظنُّ بصِدْقِ الأزرقيِّ - مثلاً - مُساوياً بالظنِّ صِدْقَ المؤمن، والمطلوبُ إنَّما هو الظنُّ لا العلمُ، فلا وَجْهَ لردِّ أحدٍ من الخبرَيْن دونَ الآخَرِ لاستوائِهما في تحصيلِ الظنِّ. هذا كلّه فيمن يُعْلَمُ منه التديُّن بتحريمِ الكذبِ، أما مَنْ عُلِمَ منه التديُّنُ بتحليلِهِ في بعضِ المواضعِ كتجويز بعضِهم الكذِبَ على النبيِّ عليه الصّلاة والسّلام فــي مواضع الترغيبِ والترهيب [١] ونحوِهما فلا تُقْبَلُ روايتُه. وهذا الوجهُ عندي ظاهرٌ - وإن نَصَّ ابنُ بركةَ على ردِّ خبرِ فاسقِ التأويل[٢]، وقال البدر[٣]: لم أحفَظْ فيها خلافاً، يعني في قَبولِ روايةِ المُبْتدع. وقال في موضعٍ آخر: ومَذْهَبُنا ردُّ الجميعِ؛ فإنَّ اختلافَهم في قَبولِ شهادةِ المُبْتَدعِ - حتى إنَّ الربيعَ أجازَها في الأحكامِ[٤] - يدلُّ على ثُبوتِ القولِ بالرأي معهم في قَبولِ روايته، والله أعلم.

الشرطُ الخامس: أن يكونَ الراوي ذا مُروءةٍ تحفَظُه مِن فِعْلِ ما يُهْلِكه من المعاصي، ومِنْ فِعْلِ ما يَشينه عند ذَوي المروءات. وهذه الحالةُ عندَهم معروفةٌ بالعَدالةِ[٥]. واختلَفتْ ضوابطُهم لها، ومما ذكرتُه من الضابطِ كافٍ في ذلك؛ فالمروءةُ عبارةٌ عن حالةٍ تكونُ في الإنسانِ تحمِلُه على الاتصافِ بالكمالاتِ الإنسانيةِ وعلى التجنّب من الأحوالِ الرَّديَّة.

---

(١) كالكرّاميةِ أتباعِ محمد بن كرَّام السجستاني الذين أجازوا الوضع في الترغيب والترهيب. انظر «تدريب الراوي» (١: ١٥٤) للسيوطي.

(٢) «الجامع» (٢: ٣٥١) لابن بركة.

(٣) في «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص١٧٥.

(٤) حكاه الوارجلاني في «العدل والإنصاف» (١:١٥١).

(٥) انظر «رفع الحاجب» (٢: ٣٦٧) للتاج السبكي.

ولمّا كان كَمالُ المروءةِ ملازمةَ التقوى ومجانبةَ الهوى أشَرْتُ إلى ذلك بقولي: (تصونُه... عن فعل ما يُرديه أو يَشينه)، ومعنى تصُونه: تحفَظُه، ومعنى يُرديه: يُهْلكه، ومعنى يَشِينهُ: يُقَبِّحه، فخرج بذلك الفاسقُ الغيرُ المتأوِّل في فِسْقِه، لأنه لم يتجنَّب الفِعْلَ المُهْلِكَ له، أما الفاسقُ المتأولُ إذا اجتنب ما يَديُن بتَحْريمهِ، فهو عَدْلٌ في دينهِ. وفي قَبولِ رِوايته الخلافُ المتقدِّم، وخرجَ أيضاً من يفعلُ الأمورَ الدَّنيّه من الحِرَفِ الرَّديّةِ ومخالطةِ الأَراذل ومجالسةِ السفهاءِ ونحوِ ذلك، فإنه لا تُقْبَلُ روايةُ مَنْ كان هذه صفتَه؛ إذ لا مُروءَة له تمنَعهُ من فِعْلِ ما يَشينهُ، فلا يُؤْمَنُ منه الكَذِبَ.

وباشتراطِ العدالةِ في الراوي تسقُطُ روايةُ من لا تُعْرَفُ حالُه: أهو عَدْلٌ أم غيرُ عَدْلٍ؟ لأن المشروطَ في قَبولِ خبرِ الواحدِ ظنُّ صِدْقهِ، ولا يُظَنُّ بصْدقِ خبرِ المجهول، بل يستوي فيه الحالان: ظنُّ صِدْقهِ وظَنُّ كَذِبه. وأيضاً فلو ظنَّ السامعُ صِدْقَه مثلاً مع جهالةِ حالهِ ما صحَّ له قَبولُ خَبرِه، لأَنَّ الأدلةَ السمعيّةَ منَعت من اتِّباعِ الظنِّ كما في قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ (النجم: ٢٣) ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦) ونحوِهما من الآيات فحرُمَ اتباعُ الظنِّ عموماً، وخَصَّص الإجماعُ من ذلك العمومِ قَبولَ خبرِ العَدْلِ لظنِّ صِدْقِه، فيبقى ما عداه في حكمِ التحريم. وذهبَ بعضُ قومِنا إلى جوازِ قَبولِ خبرِ مجهولِ الحال [1]، واحتجُّوا على ذلك بوجوه:

أحدُها: أنّا لم نُؤمَرْ بالتثبتِ في الروايةِ إلاّ حيثُ علِمْنا الفِسْقَ، فإذا لم نعلمْ لم يجبِ التثبتُ لانتفاءِ سببِ وجوبه. ورُدَّ: بأنَّه لا نُسلِّمُ أنَّ سببَ التثبّتِ تحقُّقُ الفِسْقِ، بل نقول: إنَّ سببَ التثبُّتِ ظنُّ الفِسْقِ، وذلك لا يرتفعُ إلا بمعرفةِ العدالة.

---

(١) انظر «العدل والانصاف» ص٥٦ للوارجلاني. وهو مذهبُ أبي حنيفة كما في «رفع الحاجب» (٢: ٣٨٣). ولتمام الفائدة انظر «البرهان» (١: ٣٩٦) للجويني، و«تدريب الراوي» (١: ١٧٢) للسيوطي.

الوجه الثاني: قولُه ﷺ: «نحنُ نحكُم بالظاهر[(١)]». ورُدَّ بأنَّه لا نُسَلِّمُ أنّ الظاهرَ في المجهولِ الصدقُ، ثم إنّ هذا الخبرَ مُعارَضٌ بقولِهِ تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦).

الوجُه الثالث: أنّ الشَّرْعَ جَوَّزَ قَبولَ خبرهِ في التَّذْكية ومِلْكِ ما يبيعهُ ونحوِ ذلك، فيجبُ قياسُ سائرِ أخبارِه على ذلك، ورُدَّ: بأنَّ الشارعَ جَوَّز ذلك مع تيقُّنِ فِسْقِه أيضاً، ومنعَ من قَبولِ روايتهِ مع تيقُّنِ الفِسْقِ، فعَلمْنا التفرقةَ بينهما[(٢)].

الشرطُ السادس: أن لا يكونَ الراوي عَمِل بخلافِ ما روى، وهو المرادُ بقوله: «ومن يكُن بعكسِ ما يَروي عَمِل» فإنَّ مَنْ روى روايةً ثم عَمِل بخلافِ مدلولِها، كان ذلك مُوجِباً لتهمتهِ. إمّا في الرواية، وإمَّا في المساهلةِ في العملِ. وجميعُها مُخِلٌّ بقَبولِ الرواية إنْ لم نحكُمْ بسُقوطِ عدالتهِ حُسْنَ ظنٍّ به لاحتمالِ أن يكونَ قد اطّلعَ على ناسخٍ لها[(٣)].

الشّرط السابع: أن لا يتركَ الأَخْذَ بروايتهِ غيرهُ من العلماء، فإنَّ تَرْكَ العلماءِ للأَخْذِ بروايتهِ مع سماعِهم منه إنَّما يكونُ لطعنٍ في الراوي، أو لطعنٍ في الروايةِ، وإذا ثبتَت عدالةُ الراوي دلَّ تَرْكُ العملِ بها على نَسْخِها بدليلٍ آخرَ ونحو[(٤)] ذلك، لأنَّ العلماءَ لا يُطْبِقون على تَرْكِ حقٍّ سَمِعوه فيدخُلُ الشّكُّ في تلك الرواية.

---

(١) الحديثُ غير ثابتٍ بهذا اللفظ كما في «كشف الخفاء» (١: ٢٢١) للعجلوني، ولكن يَشْهَدُ له ما أخرجه مسلم (١٠٦٤) (١٤٤) من حديثِ أبي سعيد الخدري وفيه: «إني لم أومر أن أنقب عن قلوبِ الناس». قال النووي في «شرح صحيح مسلم» (٤: ١٧٨): معناه: إني أُمرتُ بالحكمِ بالظاهر والله يتولّى السرائر». انتهى.

(٢) لأنَّ الرواية أعلى رُتْبَةً من تلك الأخبار كما نَبَّه عليه ابن الحاجب في «المختصر» (٢: ٣٨٧) بشرح التاج السُّبكي.

(٣) انظر «تدريب الراوي» (١: ١٧١) للسيوطي.

(٤) كذا في الأصل. والصواب «أو نَحْو» كما في تصويبات المصنّف.

الشرط الثامن: أن يتأَوّلَ الروايةَ راويها، فإنْ تأَوّلها وُقِفَ عن قَبولها وعن رَدِّها، لأَنّ ذلك التأويلَ منه إنَّما يكونُ لشيءٍ في تلك الرواية، كحديثٍ معارضٍ لها أو نحوِ ذلك، فنُحَسِّنُ الظنَّ بالراوي ونقِفُ عن قَبولِ روايته.

الشرطُ التاسع: أَن لا يكونَ ذلك الراوي مُدَلِّساً[١] في روايتِهِ، لأنَّ التدليسَ نوعٌ من التلبيسِ، ولا تُقْبَل روايةُ مُلَبِّسٍ، فكذا روايةُ المُدَلِّس[٢]. وصِفَةُ التدليس: أن يرويَ الراوي الروايةَ ويُوهِمَ أنّها عن غيرِ مَنْ أخذَها عنه، ليقبلَ السامعُ ما روى كما إذا روى الرواية عن أبي هريرةَ ـ مثلاً ـ وأوهم السامعَ أنّها عن ابنِ عباس، أو كان لمن رَوى عنه اسمٌ مشهورٌ يدلُّ على نُقصانٍ فيه، فيتركَ ذلك الاسمَ ويُسمِّيه باسمٍ آخرَ عن الاسمِ الذي شُهِرَ به[٣]، أو كان من رَوى عنه مُسامِياً[٤] لمن شُهِر بالفضلِ والعدلِ، فيقول: روى فلانٌ ولم يُبَيِّنْه بصفةٍ تُميِّزهُ عن ذلك الفاضِل المشهورِ، ليقبلَ السامعُ الروايةَ، إذِ المتبادَرُ من ذلك الاسمِ هو الرجلُ المشهورُ الفاضل. فأنواعُ التدليسِ ثلاثةٌ كلُّها عَيْبٌ في الرواية.

وقد شدَّد أصحابُ الحديث في التدليسِ حتى قال شُعبة[٥]: لأن أزنيَ أحبُّ إليَّ من أن أُدَلِّس[٦].

---

(١) أصل التدلِيس: اختلاط النور بالظلام، ثم استُعمل في علم الحديثِ لما يلحقُ الأحاديث من عدم الوضوح.

(٢) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «علوم الحديث» ص٧٣ للحافظ ابن الصلاح.

(٣) فمن ذلك: ما رُوِيَ عن أبي بكر بن مجاهِد المُقْرئ أنه روى عن أبي بكرٍ محمد بن الحسن النقَّاش المفسِّر المُقْرئ فقال: «حدَّثنا محمد بن سند» نسبةً إلى جَدٍّ له. انتهى. من «علوم الحديث» ص ٧٤ لابن الصلاح.

(٤) أَي: مُساوياً.

(٥) هو شعبة بن الحجاج بن الوَرْد أبو بسطام (ت ١٦٠هـ) من كبار المحدِّثين، وهو أوّل من جَرَّح وعَدّل، وكان إماماً حُجّةً ناقداً. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٩:٢٥٥) و«سير أعلام النبلاء»(٧: ٢٠٢).

(٦) ذكرهُ ابن الصلاح في «علوم الحديث» ص ٧٤ ـ ٧٥ وقال: وهذا من شُعبة إفراطٌ محمولٌ على المبالغةِ في الزَّجْرِ عنه والتنفير.

أمّا التدليسُ الذي ذكره صاحبُ «المنهاج»[(١)] وهو: حَذْفُ الراوي بعضَ الوسائطِ، وإسنادُ الحديثِ إلى مَنْ قَبْلَه نحوُ أنْ يُحدِّثَه عكرمةُ عن ابنِ عباسٍ عن رسولِ الله ﷺ، فيحذِفَ عكرمَة ويقولَ: حَدَّث ابنُ عباسٍ عن رسولِ الله ﷺ ونحوِ ذلك، فهو المخصوصُ عند المُحدِّثين باسمِ المُنْقطِع[(٢)]، وقد اختلفوا في قَبوله. فمِنهم من قال: يُقْبَلُ إذا قال: سَمِعْتُ فقط. وقال الشافعيُّ[(٣)] يُقْبَلُ إذا قال: سمعتُ عن فلانٍ، أو حدَّثني، فتزولُ بذلك شُبْهَةُ التَّدليس، ولا يُقْبَلُ إذا قال: عن فلانٍ، يعني من غيرِ: سَمِعْتُ أو أخبرَني فلانٌ. ومِنْهم من لم يَقْبَلْ حديثَه أصلاً، وصَرَّحَ القَسْطلانيُ[(٤)] بجوازِ النوعِ الثالث من أنواعِ التدليسِ لقصدِ تيقُّظِ الطالبِ واختبارِهِ ليبحثَ عن الرواةِ[(٥)]. والصوابُ رَدُّ الجميعِ إلّا المُنْقَطِعَ، فإنَّه نوعٌ من المُرْسَلِ. وسيأتي أنَّ الراجحَ قَبولُه.

الشرطُ العاشر: أن لا يُكذِّبَ الراويَ أصلُه الذي روى عنه، كما إذا روى عن ابنِ عباس ـ مثلاً ـ فقال ابنُ عباس: ما رَوَيْتُ هذه الروايةَ، ولا حَدَّثْتُ بها أحداً، فإنَّ تلكَ الروايةَ لا تُقْبَلُ ـ وإن كان الراوي عدلاً ـ مثلاً ـ لحصولِ الشكِّ فيها. فيحصُلُ ضَعْفُ الظنِّ في صِدْقِهِ، فلا تُقْبَلُ روايةُ مَنْ شُكَّ في صِدْقِهِ، ولا يُجْرَحُ في عدالتهما[(٦)] ما لم يُصَرِّحْ أحدُهما بتكذيبِ الآخَرِ كأن يقول له: كَذَبْتَ عليَّ. فَمنْ صَرَّح منهما بالتكذيب ابتداءً سقطَتْ عدالتُه.

---

(١) «منهاج الوصول» ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ للمرتضى الزيدي.

(٢) وهو الذي عليه جماهيرُ الفقهاءِ والمُحدِّثين: أنَّ المُنْقطعَ ما لم يَتَّصِلْ إسنادهُ على أَيِّ وَجْهٍ كان انقطاعهُ. أفاده السيوطي في «تدريب الراوي» (١: ١٠٩).

(٣) في «الرسالة» ص٣٨٠ وعبارتُه ثَمَّةَ: لا نَقْبلُ من مُدَلِّسٍ حديثاً حتى يقولَ فيه: «حدَّثني» أو «سَمِعْتُ».

(٤) الإمام الفقيه أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني المصري الشافعيّ (ت ٩٢٣هـ) صاحب «إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري» وغير ذلك من التصانيف الشهيرة. كان زاهداً منقاداً إلى الحقّ. له ترجمة في «الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة» (١: ١٢٦) للنجم الغَزّي.

(٥) انظر كلامَ القسطلاني في «إرشاد الساري» (١: ١٠).

(٦) انظر «رفع الحاجب» (٢: ٤٣١) للتاج السبكي.

وما ذكرتُه من رَدِّ قَبولِ الروايةِ إذا أنكَرها مَنْ رُوِيَتْ عنه هو قولُ أبي الحسَن الكَرْخيِّ وبعضِ الحنفيةِ وأبي عبدالله البَصْريُّ[١]، وذهب الشافعيّ وبعضُ الحنفيةِ وغيرُهم إلى قَبولها مع ذلك مُحتجِّين بأنَّ المُعتبرَ العدالةُ في قَبولِ الرواية، وإنكارُ المرويِّ عنه روايةَ الراوي لا يَقْدَحُ في عدالةِ الراوي لجوازِ كَوْنِ المَرْويِّ عنه نسيَ ما رواهُ[٢].

قلنا، لا نُسَلِّمُ أنَّ المُعْتبرَ في قَبولِ الروايةِ العدالةُ فقط، بل المُعْتبرُ العدالةُ ومَعها أُمورٌ أُخَرُ منها أن يُرَجَّحَ الظنُّ بصِدْقِ الراوي، ولذا ردَّ أبو بكرٍ وعمرُ قولَ عُثمانَ في أنَّ رسولَ الله ﷺ أذِنَ له في رَدِّ [٣] الحكم، ولذا أيضاً لم يَقْبل أبو بكرٍ روايةَ المُغيرةِ بن شعبةَ في ميراثِ الجَدَّة حتى رواها غيرهُ، ونحوُ ذلك مما مرَّ ذِكْرهُ، على أنَّ الصحابةَ في ذلك اليومِ كانوا جميعاً عدولاً.

وأيضاً فالتدليسُ عَيْبٌ في الروايةِ اتفاقاً وإن كان مِن عَدْلٍ. وإن اختُلفَ في قَبولِ بعضِ أنواعهِ على ما مرَّ، فظهرَ اعتبار أمورٍ غيرِ العدالةِ في قَبولِ الروايةِ، فلا تُقْبَلُ روايةٌ أنكرها مَنْ رُوِيَتْ عنه. أما إذا قال: لا أَدري هذه الروايةُ، أو: لا أعلمُ أنِّي رَوْيتُها. أو: لا أحفَظُ ذلك، والراوي جازمٌ بأنَّها عنه قُبِلَتْ اتفاقاً لصحَّةِ الذهولِ والنسيانِ ونحوِ ذلك، فيُحتَملُ أن يكونَ من رُوِيَتْ عنه نسيَ ذلك، فتُقْبَلُ من الراوي لكونهِ عَدْلاً مظنونَ الصدقِ، مثالُ ذلك: إنكارُ سُهيل بن أبي صالح حديثَ القضاءِ بالشاهدِ واليمينِ وقد رواه عنه

---

(١) انظر «أُصول السرخسي» (٢: ٣)، و«إيضاح المحصول من برهان الأُصول» ص٥٠٥ للمازري.
(٢) انظر «المحصول» (٤: ٤٢٠) للفخر الرازي.
(٣) يعني الحكم بن أبي العاص. وقد سبق بيانُه.

ربيعةُ[١]، ثم كان يَرْويه سهيلٌ عن ربيعةَ ويقول: حَدَّثني ربيعةُ عني[٢]، ونحن لم نَرُدَّ هذا الحديثَ لهذه العِلَّةِ لكن لعدمِ صحَّةِ الحديث معنا، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ صفَةِ العَدْل وحُكْمِ التعديلِ والتجريحِ فقال[٣]:

(ذِكْرُ صفَةِ العَدْلِ وحكمِ التعديل)

والعَدْلُ مَنْ يفَعلُ كلَّ ما يَجِبْ ... عليـه والمُحرَّمـاتِ يجتَنـبْ
ويُجْزِئ في التعديلِ نَقْلُ الواحدِ ... لـه وقيـلَ فيـه مِثْـلُ الشـاهدِ
وقيل يُجزِي فـي روايةِ الخَبَرْ ... دونَ الشـهادةِ لشَـرْطٍ مُعْتَبـرْ
وهكذا قـد قيلَ فـي التجريحِ ... لكنـه باثنيـنِ فـي الصحيـحِ

عَرَّفَ العَدْلَ: بأنَّه هو الذي يفعلُ جميعَ ما يجبُ عليه من أوامرِ رَبِّه ويتجنَّبُ جميعَ المُحرَّماتِ التي نهاه الله عنها، فَمْن كان بهذهِ الصفةِ ـ أعني مُؤدِّياً للواجباتِ ومُجْتَنباً للمحرّمات ـ سُمِّي عَدْلاً وتَقياً، ووجبَ قَبولُ روايتهِ وشهادتهِ[٤]. وفَوْقَ درجةِ العدالةِ الصلاحُ، وهي: أن يَفْعَلَ فوقَ الواجباتِ ما أمكَنه من فِعْلِ المندوباتِ، ويَتْرُكَ فوقَ المُحرَّماتِ ما لا بأس به مخافة الوقوع فيما فيه بأس، وأعلى من درجةِ الصلاحِ درجةُ الصِّدْقية، وهي: أن يُسارِعَ الرجلُ إلى فِعْلِ جميعِ الفضائلِ حَسْبَ طاقتهِ، ويَتْرُكَ فوقَ المُحرَّماتِ ما لا

(١) يعني ربيعة الرأي. وهو ربيعةُ بن أبي عبدالرحمن شيخ المدينة المنوّرة وأستاذ الإمام مالك. مات سنة ١٣٦هـ.

(٢) أخرجه أبو داود (٣٦١٠) بهذا السياق، وهو في «سنن ابن ماجه» (٢٣٦٨) و«سنن الترمذي» (١٣٤٣) من غير ذكْرِ القصّة.

(٣) لتمامِ الفائدة انظر «المعتمد» (٢: ١٣٣) لأبي الحسين، و«رفع الحاجب» (٢: ٣٦٧) للتاج السبكي، و«العدل والإنصاف» ص١٥٥ للوارجلاني.

(٤) هذا قريبٌ من قولِ ابن الحاجب: العدالةُ محافظةٌ دينيةٌ تحملُ على ملازمةِ التقوى والمروءةِ ليس معها بِدْعة، وتتحقَّقُ باجتنابِ الكبائرِ وتَـرْكِ الإصرار على الصغائر. انظر «رفع الحاجب» (٢: ٣٦٧ ـ ٣٦٨).

بأسَ به، لا لمخافةِ شيءٍ من الأُمور. وهاتانِ الدرجتانِ زيادةُ فَضْلٍ لصاحِبِهما، أما المشروطُ لغَرَضِنا من قَبولِ الروايةِ والشهادةِ فهي درجَةُ العدالةِ لا غير. نعم إذا تعارَضتْ روايةُ العَدْل وروايةُ مَنْ فَوْقَه من الدرجاتِ ولم يُمْكِن الجمعُ بينهما بَوجْهٍ من الوجوه قُدِّمَت روايةُ مَنْ فَوْقَ العَدْلِ لأنَّ الظنَّ بصِدْقهِ أقوى كما سيأتي في بيانِ الترجيح، فإذا عُلِمَتْ عدالةُ العَدْلِ قُبِلَتْ روايتُه وشهادتُه، وإذا لم تُعْلَمْ أُخِذَ بَقْولِ المُعَدِّلِ فيها.

ويُجزِئُ في نَقْلِ التعديلِ قَوْلُ الواحدِ العَدْل سواءٌ كان ذلك في قَبولِ الروايةِ أَم الشهادة، وكذلك التجريحُ أيضاً، وبه قال عبدالملك[1] والباقِلّاني وجماعةٌ من الأصوليين[2]، واختارَه صاحب «المنهاج»[3] لأنَّ كلَّ واحدٍ من التعديلِ والتجريحِ خبرٌ لا شهادة، والمُعْتَبَرُ في قَبولِ الخبرِ حصولُ الظنِّ بصِدْقهِ إذ لا سبيلَ إلى اليقينِ، والظنُّ بالعدالةِ والجرحِ يحصُلُ بخبرِ العدل.

وقال بعضُ المحدِّثين[4]: لا يثبتُ بخبرِ واحدٍ في الروايةِ والشهادة، لأنَّ التعديلَ والجَرْحَ شهادةٌ على المُعَدَّلِ والمجروحِ، فاعتُبِرَ العَدَدُ، وهو معنى قولِ المصنِّف: «وقيل فيه مثل الشاهد»، أي: قيل إنَّ المُعَدِّلَ مِثْلُ الشاهد فلا يُجْزِئُ في التعديلِ نَقْلُ الواحدِ كما لا يُجْزِئُ في الشهادةِ قَبولُ شهادةِ الواحدِ.

وكذلك التجريح أيضاً.

ورُدَّ هذا القول: بأنَّه لا نُسَلِّمُ أنَّه شهادة، بل خَبَرٌ، ولا وَجْهَ للحكمِ عليهما بأنَّهما شهادةٌ إذْ لا دليلَ على ذلك، وليس مَنْ أخبرَ عن شخصٍ بكَذا له حكْمُ الشاهدِ إذِ المطلوبُ الظنُّ.

---

(١) يعني الإمام الجُوَيني صاحب «البرهان». وانظر كلامه مُفَصَّلًا هناك (١: ٤٠٠).
(٢) انظر «رفع الحاجب» (٢: ٣٨٨) و«حاشية البنَّاني على المحلِّي»(٢: ١٦٣).
(٣) «منهاج الوصول» ص٢٢١ للمرتضى الزيدي.
(٤) انظر «علوم الحديث» ص١٠٩ لابنِ الصلاح.

وقال ابنُ الحاجبِ وغيرُهُ من الأصوليين[١]: إنَّ الواحدَ مَقبولٌ في التعديلِ والتجريحِ في الروايةِ دُونَ الشهادةِ، لأنَّ التعديلَ شَرْطٌ فلا يزيدُ على مَشْروطهِ، وقد قُبِلَ الواحدُ في الروايةِ فيجبُ أن يُقْبَلَ الواحدُ في تَعديلِه وجَرْحِه، بخلافِ الشهادةِ فلم يُقْبَلْ فيها إلا اثنان، فوجبَ أن يُعْتَبَرَ في تعديلِهما اثنانِ. إذ لا يزيدُ الشرطُ عن المشروطِ كغيرهِ من المشروطات.

ورُدَّ: بأنَّه إنما اعتبرَ الشرعُ ظنَّ الحاكمِ لعدالةِ الشهودِ وَجُرحِهم، ولا شكَّ أنَّ الظنَّ يحصُلُ بالواحِدِ كالاثنين، فلا وَجْهَ لاعتبارِ الزيادة.

واختار البدرُ الشمَّاخِيُّ قبولَ قولِ الواحدِ في التعديلِ دونَ التجريح[٢]، وهو قول سعيد بن المُبَشِّر[٣] فإنه قال: يجوزُ التعديلُ بواحدٍ والتجريحُ باثنين، وكأنَّه نظرَ في ذلك إلى قَبولِ الولايةِ بقولِ العَدْلِ الواحد دُونَ البراءةِ فإنّها لا تُقْبَلُ على الصحيحِ عندنا إلا بعدلَيْن[٤]، والفرقُ بين بابِ الولايةِ والبراءةِ وبين التعديلِ والتجريحِ ظاهرٌ، إذ يلزَمُ من طرحِ روايةِ الرجلِ أَوْ رَدِّ شهادتهِ ثبوتُ البراءةِ منه، وكذلك لا يلزَمُ من قَبولِ روايتهِ أو شهادتهِ ثبوتُ الولايةِ له، على أنَّ أصحَابنا ـ رَحمهم الله تعالى ـ لم يشترِطوا في تعديلِ الشهودِ وتجريحهم غيرَ مُعَدِّلٍ واحدٍ، ومِثْلُهُ الراوي، لأَنَّه أيسرُ حالاً منه، واشترطوا في البراءةِ عدلَيْن على الصحيحِ. فقولي في النظم: «لكنه باثنينِ في الصحيحِ» مبنيٌّ على ما اختاره البَدْرُ، تقليداً له مِني في حالِ النظم، وقد ظهرَ لك أنَّ الراجحَ خلافُه، والله أعلم.

---

(١) «رفع الحاجب» (٢: ٣٨٨).

(٢) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص١٧٧.

(٣) من أعلامِ الفقه في عُمان، عاش في القرن الثاني الهجري، انظر «أعلام عُمان» ص٨١.

(٤) انظر «الإيضاح في الأحكام» (١٩٤:١) لأبي زكريا يحيى بن سعيد.

ثُمّ إنّه أخذَ في بَيانِ كيفيةِ أداءِ التعديلِ والتجريح، فقال:

وقيل فـــي أداءِ هـــذا الوصفِ: إطـلاقُ نَفْسِ القـولِ فيه يكفي
وقِيل مِن ذي العِلْم يكفي وذَهَبْ بعضُهُمْ يُجزى إذا أبدي السبَبْ

اختُلِفَ في كيفيةِ تأديةِ وَصْفِ التعديلِ والتجريح، فقال الباقِلاّني: يكفي الإطلاقُ في التعديلِ والتجريحِ وذلك كقول المُعَدِّلِ: هذا عَدْلٌ، والجارِحِ: هذا مَجْروح[1]. وقال الغَزالي والجُوَيْنيُّ[2]: إن كان عالماً كفى الإطلاقُ في التعديلِ والتجريحِ، وإن لم يكن عالماً فلا بُدَّ من التفصيلِ، وصَحَّحه أبو يعقوب [3] رضي الله عنه، واختاره بعضُ أصحابِنا المشارقة، وقيل: لا يكفي في التعديلِ والتجريح الإطلاقُ. وإن كان من عالمٍ بل لا بُدَّ من بيانِ السببِ في ذلك، فهذه ثلاثةُ مذاهبَ. وفي المسألةِ قولان آخران:

أحدُهما للشافعي: وهو إنَّما يكفي الإطلاقُ في التعديلِ دون التجريح [4].

والقول الثاني بعَكْسِه: وهو أنَّه إنّما يُقْبلُ الإطلاقُ في التجريحِ دونَ التعديلِ.

حُجَّةُ من اكتفى بالإطلاقِ في التعديلِ أو التجريحِ: هي أنَّ المُعْدِّلَ مأمونٌ على دينهِ، مُكَلَّفٌ بأن لا ينقُلَ غيرَ الواقعِ، فإذا نَقلَ لنا أمراً من تعديلٍ أو تجريح أحسَنّا به الظنَّ، لعِلْمِنا بأمانتِه، وقَبِلْنا منه ما نقلَ إلينا، ولله ما غابَ عنا.

ورُدَّ بأنَّ الناقلَ إذا كان غيرَ عالمٍ بصفةِ ما نَقل كان ذلك مُوجباً للشكِّ في نَقْلِهِ. والمُعْتَبرُ في قَبولِ مِثْلِ هذا رُجْحانُ الظنِّ بصِدْقِ الناقلِ. ويُدْفَعُ هذا

---

(١) نقله الغزالي في «المستصفى» (١: ١٦٢ - ١٦٣).
(٢) انظر «البرهان» (١: ٤٠٠) و«المستصفى» (١: ١٦٣).
(٣) يعني الوارجلاني في «العدل والإنصاف» (١: ١٥٦).
(٤) نقله البدر الزركشي في «البحر المحيط» (٣: ٣٥١) وعلّله بأنّ أسبابَ التعديل كثيرة، فيشقُّ ذِكْرُها، بخلافِ الجَرْح فإنه يحصلُ بأمرٍ واحد.

الاعتراضُ بأنَّ الشكَّ في الناقِلِ بعد ثُبوتِ العدالةِ والأمانةِ له شكٌّ مُخالفٌ لقانونِ الشَّرعِ، لأنّه إساءةُ ظنٍّ به، وقد يقال: إنَّه لا أساءةَ ها هنا ولا مخالفةَ للشرعِ، لأنَّ للأشياءِ أَماراتٍ، وجَهْلُ هذا المُعَدِّلِ بصفةِ التعديلِ والتجريح أَمارةٌ تُثْمِرُ الشكَّ في صِدْقه مع قولهِ ﷺ: «دَعْ ما يَريبُك إلى ما لا يَريبُك[1]».

احتجَّ الغزالي والجُوَيْنيُّ ومَنْ قال بقولهما: بأَنَّ الجاهلَ لا يُؤْمَنُ أن يعتقِدَ في شيءٍ أنّه جَرْحٌ وليس بجرحٍ، أو يعتقدَ أنَّ العدالةَ لا تَسْقُطُ بأمرٍ وهو يُسْقِطُها، فاعتُبِرَ كَوْنُ المُطْلِقِ عالماً بالأحكامِ الشرعيةِ ليؤمَنَ ما ذكرنا.

احتجّ القائلون: بأَنَّه لا يكفي الإطلاقُ في التعديلِ والتجريحِ ـ وإن كان المُعَدِّلُ عالماً ـ بأنَّه لا يُؤْمَنُ مِن العالِمِ أن يبنيَ على اعتقادهِ ولا يعرفَ الخلافَ، فلا يرتَفعُ الشكُّ في تعديلِه وجَرْحِه.

ورُدَّ بأَنَّه إذا كان عالِماً بوجوهِ التعديلِ والتجريحِ، وأنَّ التدليسَ لا يجوزُ في مِثْلِ ذلك وهو عَدْلٌ مَرْضيٌّ، ارتفع الشكُّ لا مَحالة.

احتجّ الشافعيُّ ومَنْ وافقه بأنَّ الجَرْحَ يُفارِقُ التعديلَ بأنَّه يكونُ بأمرٍ مُخْتَلَفٍ فيه، فقَبولُ قَولِ الجارحِ يؤدي إلى تقليدِه في رَدِّه الخبرَ، وذلك يُؤدِّي إلى بُطْلانِ اجتهادِ المُجْتَهدِ فيما رواه المجروح، فلا بُدَّ فيه من التفصيلِ بخلافِ التعديلِ، فلا خلافَ فيه يَسْتَلزمُ ذلك.

ورُدَّ بأنَّ التعديلَ أيضاً قد يدخُلُه الاختلافُ فلا وَجْهَ للفرق.

احتجّ القائلون بالعكسِ بأنَّ العدالةَ يدخلُها اللَّبْسُ لكثرةِ التصنُّعِ والرياءِ والاحتراسِ مما يُنْكُره الناسُ، فيُحْتاجُ إلى التفصيلِ بخلافِ الجرحِ.

وردَّ بأن الجرحَ أيضاً قد يدخُله اللَّبْسُ لكثرةِ الاختلافِ في كثيرٍ من الوجوه التي يُجْرَحُ بها، فلا وَجْه للفرقِ [2] والله أعلم.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر «منهاج الوصول» ص٢٢١ للمُرتضى الزيدي.

ثُمّ إنّه أخذَ في بيانِ التعديلِ بحُكْمِ الحاكمِ وعملِ العالمِ فقال:

وإن رَوى العَدْلُ عنِ المجهولِ فالخُلْفُ: هل هذا مِنَ التعديل؟
كَذاك حُكْمُهُ بِهِ وعَمَلُهْ أن يُشْرَطَ التعديلُ فيما يقبَلُهْ

اعلم أنَّهم اختلفوا في روايةِ العَدْلِ عن مجهولِ الحالِ هل ذلك تعديلٌ له أم لا؟ قال بعضٌ [١]: تعديلٌ لأنّ الظاهِرَ من العَدلِ لا يَرْوي إلا عن عَدْل، قال في «المنهاج» [٢]: ولا وَجْهَ لذلك إلّا عندَ مَنْ يَقبلُ المجاهيل. وقيل: ليس بتعديلٍ مُطلقاً [٣]، لأنّ كثيراً من الرواةِ يَرْوي ولا يلتفتُ إلى ذلك.

وقيل: إنْ عُلِمَ من عادتِه أنَّه لا يَرْوي إلا عن عَدْلٍ فهو تَعديل وإلاّ فلا. واختارَه صاحبُ «المنهاج» [٤]، لأنّ العادةَ تدفَعُ الشكَّ وتُقَوِّي الظنَّ.

قال البَدْرُ الشمَّاخي[٥]: ومِثْلُه عملُ العاملِ بروايةِ المَجْهول إذا كان يرى العدالةَ شَرْطاً في قَبولِ الروايةِ. فهو تعديلٌ وإلا فلا، قال: وكذا حُكْمُه بشهادتِه إذا كان يرى العدالةَ شَرْطاً في قَبولِ الشهادة. وأما إذا كان لا يرى العدالةَ شَرطاً في قبولِ الرواية والشهادةِ والعملِ، فليس بتعديل؛ وتوضيحُه: أنَّه إذا روى الراوي العَدْلُ أو عمِلَ العالِمُ العدلُ أو حكمَ الحاكمُ العَدْلُ بروايةِ رجلٍ أو امرأةٍ أو حكَم بشهادةِ واحدٍ منهما، وكانت عادةُ كلٍّ واحدٍ منهم اشتراطَ العدالةِ في قَبولِ الروايةِ والشهادةِ فإنَّ المرويَّ عنه والمحكومَ بشهادتِه يكونان في حكمِ التعديل، فلا يُبْحَثُ بعد ذلك عن عدالتِهما، بل يصحُّ أن يُؤْخَذَ عمَّن أخذَ عنه

(١) نقله الشيرازي عن بعضِ الشافعية في «شرح اللمع» (٢: ٦٤٢ ـ ٦٤٣). ولتمام الفائدة انظر «البرهان» (١:٤٠١) للجويني، و«تدريب الراوي» (١: ١٧١) للسيوطي.

(٢) «منهاج الوصول» ص٢٢٣.

(٣) وهو الذي جزم به الشيرازي في «شرح اللمع» (٢: ٦٤٢).

(٤) «منهاج الوصول» ص٢٢٣. وهو حاصلُ عبارة الجويني في «البرهان» (١:٤٠١ ـ ٤٠٢).

(٥) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص١٧٨.

الراوي، وكذا يصحُ أنْ يُحْكمَ بشهادةِ ذلك الشاهدِ على قولِ مَنْ يرى أنَّ ذلك تعديلٌ لهما، ولا يصحُّ على القولِ الآخَرِ حتى يُبْحَثَ عن عدالتِهما. وظاهرُ كلامِ ابنِ الحاجبِ [1] وصاحبِ «المنهاج» وغيرِهما ثبوتُ الخلافِ في التعديلِ للمجهولِ بروايةِ العَدْلِ عنه فقط، أما العملُ بروايتِهِ والحكْمُ بشهادتِه إذا كان العاملُ والحاكمُ يشترِطان العدالةَ فلم يذكُرا فيه إلاّ القول بالتعديلِ. ومفهوُمه: أنَّ الخلافَ إنَّما وقع في الصورةِ الأولى فقط، لكنَّ البَدْرَ ـ رحمه الله تعالى ـ أجرى الخلافَ بطريقِ الإلزامِ في الصورتَيْن الأخيرتَين[2]، وهو ظاهرٌ. والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ حكمِ الصحابةِ في العدالةِ، فقال[3]:

أما الصحابيُّ فقيلَ عَدْلُ ... وقِيلَ مِثْلُ غيرِهِ والفَضْلُ
بأنَّه عَدْلٌ إلى حينِ الفِتَنْ ... وبعدَها كغيرِهِ فليُمْتَحَنْ

اختلف الناسُ في الصحابةِ: فقال الأكثرُ من الأُصوليين والفقهاءِ من قومِنا والمُحدِّثين: الصحابةُ كلُّهم عُدول[4]. ثم اختلفَ هؤلاءِ: فقالت الأشعريةُ: مُطْلقاً. والمعتزلةُ: إلاّ مَنْ ظهرَ فِسْقُه منهم ولم يَتُبْ كمعاويةَ وأشياعهِ.

وقيل: بل هم في العدالةِ كغيرِهم لا يُقْبَلُ إلا مَن ظهرتْ عدالتُه منهم أو مَنْ عَدَّلَه عَدْلٌ.

وقيل: بل هم عُدولٌ إلى حينِ الفِتَنِ، فلا يُقْبَلُ الداخلُ فيها، لأنَّ

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص١٤٨. بشرح العَضُد الإيجي.
(٢) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص١٧٨.
(٣) للاطلاع وتمامِ الفائدة انظر «البرهان» (١: ٤٠٣) للجُويْني، و«مختصر ابن الحاجب» ص١٤٩ بشرح الإيجي، و«العدل والإنصاف» (١: ١٥١) للوارجلاني، و«إيضاح المحصول» ص٤٨٢ للمازري. و«البحر المحيط» (٣: ٣٥٧) للبدر الزركشي.
(٤) وبه جزم الشيرازي في «شرح اللمع» (٢: ٦٣٤) ونقله عن الباقلاني، وعليه مشى الجويني في «البرهان» (١:٤٠٣ ـ ٤٠٦)، وقدّمه ابن الحاجب في «المختصر» ص١٤٩ بشرح الإيجي.

الفاسقَ منهم غيرُ مُعَيَّن، قال صاحبُ «المنهاج»[١]: وهذا القولُ يُروى عن عَمْرو بن عُبَيْد[٢]، لأنه توقَّفَ في الفاسقِ من المُقْتَتِلين يومَ الجمَل، وعن النظَّام[٣] الجَرْحُ لهم، وكذا عن الإمامية[٤] إلا مَنْ قدَّم علياً في الخلافةِ. وهذه الأقوالُ كلُّها للغيرِ، وبعضُها باطلٌ لا يقبلُ الحقَّ أصلاً، وهو القولُ بتجريحِ جميعِ الصحابةِ، والقولُ بجَرْحِهم إلا مَنْ قَدَّمَ عليّاً في الخلافةِ، فإنَّ هذَيْن القولَيْن أشنَعُ أقوالِ المسألة وأَبعدُها من الحقِّ لمضادَّتِها قولَه تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ (الفتح: ١٨)، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩).

وكثيرٌ من آيِ الكتابِ يقضي بثبوتِ الفَضْلِ لهم والعدالةِ على الجملةِ. ولقولهِ ﷺ: «أصحابي كالنجومِ بأيِّهم اقتدَيْتُم اهتديتم[٥]»، ونحوِ ذلك من الأحاديث الكثيرة، ويليهما في البُعْدِ قَولُ الأشعرية بثبوتِ العدالةِ لهم مُطلقاً؛ أي: قَبْلَ الفِتَنِ وبعدَها، قال ابنُ الحاجِب[٦]: وأمّا الفِتَنُ فتُحْملُ على اجتهادِهم. قال: ولا إشكالَ بعدَ ذلك على قولِ المُصَوِّبةِ وغيرِهم. قال صاحبُ «المنهاج[٧]»: وذلك مَبْنيٌّ على قاعدَتيْن لهم باطِلتَيْن: إحداهما: مسألةُ الإمامةِ اجتهاديةٌ لا

---

(١) «منهاج الوصول» ص٢٦٦ للمرتضى الزيدي.

(٢) أبو عثمان عمرو بن عُبَيْد البصري (ت ١٤٣هـ) من رؤوس المعتزلة. كان زاهداً عابداً جريئاً في قولِ ما يعتقده. له كتابا «العدل والتوحيد» و«الرد على القدرية». له ترجمة في «تاريخ بغداد» (١٢: ١٦٢)، و«طبقات المعتزلة» (٣٥).

(٣) أستاذ الجاحظ. سبقت ترجمتُه.

(٤) وهم القائلون بالنصِّ على إمامة عليٍّ بعد النبي ﷺ. انظر: «الملل والنحل» ص ٦٩ للشهرستاني.

(٥) هذا حديثٌ لا يثبت، ذكره الذهبي في «ميزان الاعتدال» (١٤٣:١)، وآفتهُ جعفر بن عبدالواحد الهاشمي كان يضَعُ الحديث ويأتي بالمناكير عن الثقات.

(٦) في «المختصر» ص١٤٩ بشرح الإيجي.

(٧) «منهاج الوصول» ص٢٦٦ ـ ٢٦٧ للمرتضى الزيدي.

قَطْعِية. والثانية: أنَّها تثبُتُ بالغَلَبةِ ولو لفاسقٍ وجاهلٍ. قال: وهذا القولُ يبطُلُ به ثبوتُ البَغْيِ وفِسْقُ الباغِي. وقد صَرَّح الكتابُ العزيزُ بفِسْقِ البُغاةِ حيث قال: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ (الحجرات: ٩).

فأخبرنا أنَّ الباغيةَ خارجةٌ عن أمرِ الله، وأنَّ حَدَّها القَتْلُ حتى ترجِعَ عن بَغْيِها، وكلُّ خارجٍ عن أمرِ الله حَدُّه القَتْلُ، فهو فاسقٌ قَطْعاً كالكافرِ، فإنَّه خارجٌ عن أمْرِ الله، وحَدُّه القَتْلُ حتى يرجِعَ، وفي هذا كفايةٌ لمن أنصفَ ولم تَجْذِبْهُ أمراسُ[1] التعصُّبِ والهوى إلى التَّدَهْدُهِ في مهاوي الردى. انتهى.

ويلي هذه الأقوالَ في البُعْدِ قَوْلُ مَنْ قال بعدالتِهم إلى حينِ الفِتَنِ إن قُلْنا: إنَّه مَبْنيٌّ على ثبوتِ الشكِّ في أحدِ المتقاتلَيْن يومَ الجمَلِ على أنَّا نجزِمُ بفِسْقِ مَنْ خرجَ على عليٍّ ذلك اليومَ وبفِسْقِ مَنْ خرجَ عليه إلى قَبولِ التحكيم، لأنَّه في تلك المدة إمامٌ عادلٌ، والمُسلمون له مُوالون ومؤازرون، أمّا إنْ قُلْنا: إنَّ ذلك القولَ مبنيٌّ على غيرِ الشكِّ في الفاسقِ والوقوفِ عمَّن لم يُعْلَمْ حاله بعد الفتنةِ مع اختلاطِ الناسِ وَخَوْضِ أكثرِهم في الفتنةِ، فذلك القولُ غيرُ خارجٍ عن الصواب.

وأقربُ من هذه الأقوالِ كُلِّها القولُ بأنهم كغيرِهم مُحتاجون إلى التزكيةِ والتعديلِ لنَصْبِ عمرَ المزكِّين والمُعدِّلين، ويليه في القُرْبِ قولُ المعتزلةِ بثبوتِ العدالةِ لهم إلا مَنْ ظهرَ فِسْقُه منهم.

والقولُ الفاصِلُ بين الخصومِ في هذا المَقامِ، وهو المطابِقُ لظاهرِ الكتابِ والسنّة أن نقول: إنَّهم جميعاً عُدولٌ إلاّ مَنْ ظهر فِسْقُه منهم قبل الفِتَنِ، أما بعدَ الفِتَنِ فمن عُلِمَ منه البقاءُ على السيرةِ التي كان عليها رسولُ

---

(١) من المَرَسَةِ مُحرَّكة وهي الحَبْلُ. والجمع مَرَسٌ، وجمع الجمع أمراس. أفاده المجدُ في «القاموس المحيط» ص٧٤١.

الله ﷺ فهو عَدْلٌ مُطلقاً، وهي الجماعةُ التي قامَت على عُثمانَ ونصَّبَتْ علياً وفارَقَتْه يومَ التحكيمِ طلباً لإقامةِ كتابِ الله تعالى، ومَنْ لم يُعْلَمْ منه البقاءُ على تلك السيرةِ فلا يُسارَعُ إلى تعديلِه حتى يُمْتَحنَ ويُخْتبرَ لكثرةِ المُفْتَتنين واختلاطِ المُوفين بغيرهم، وهذا المرادُ من قولِ المصنّف «والفصلُ بأنَّه عَدْلٌ إلى حينِ الفِتَنْ»، أي: والقولُ الفَصْلُ بمعنى الفاصِل، ومعنى قوله: «وبعدها كغيره» أي: وبعدَ الفِتَنِ فالصحابيُّ كغيرِهِ فيحتاجُ إلى امتحانٍ، أي: اختبارٍ، لكنَّ هذا فيمَنْ لم يُعلمْ بقاؤه على العدالةِ إذ لا معنى لامتحانِ مَنْ عُلِمَ منه البقاءُ على العدالةِ.

وحُجَّتُنا على ثُبوتِ هذا القولِ ظواهرُ الكتابِ والسُّنَّة. أما الكتابُ فكقولهِ تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡ ﴾ (الفتح: ٢٩)، ونحوُ ذلك من الآياتِ المقتضيةِ لتعديلِهم.

وأما السنَّةُ فكقولهِ ﷺ: «أصحابي كالنجومِ بأيِّهم اقتدَيْتُم اهتديتم[(١)]» ونحوِ ذلك من الأحاديث[(٢)]، ولأنّه ﷺ كان يقضي بشهادةِ المسلمين من غيرِ تعديلٍ، وكذا أبو بكرٍ في خلافتهِ وكذا عُمَرُ في صَدْرِ خلافتهِ، فلولا ثبوتُ العدالةِ لهم ما حكم بشهادتِهم من غيرِ تعديلٍ. ثم نصَبَ عمرُ المُزكِّين بعد أن كَثُرَت الخِياناتُ في الناسِ وظهرتْ شهاداتُ الزُّورِ أخْذًا بالاحتياطِ وتمسُّكاً بالحزمِ وتثُّبتاً في أمرِ الله تعالى، فعَلِمْنا بذلك أنّ حُكْمَهم قبلَ الفِتَنِ مُخالفٌ لحُكمِهم مِنْ بَعْدِها والله أعلم.

---

(١) هذا فرعٌ على ثبوتِ الحديثِ، وهو غير ثابتٍ كما سبق بيانُه قبل قليل.

(٢) كقوله ﷺ: «لا تسبُّوا أحداً من أصحابي، فإنّ أحدَكم لو أنفقَ مثلَ أُحُدٍ ذهباً ما أدرك مُدَّ أحدِهم أو نصيفه»، أخرجه مسلم (٢٥٤١) (٢٢٢)، وابن ماجه (١٦١) وابن حبان (٦٩٩٤) ـ واللفظ له ـ من حديثِ أبي سعيد الخدري.

ثم إنه أخذَ في بيانِ المُنْقَطعِ من الحديثِ فقال:

(ذِكْرُ الخبرِ الغيرِ المُتَّصَل)

والمرادُ به: ما لم يتَّصِلْ سندهُ برسوَلِ الله ﷺ سواءٌ كان مُرْسَلاً أو مُنْقَطِعاً أو متَّصِلاً بالصحابيِّ فقط وهو الموقوف، فقال:

ومُرْسَلُ الأَخبارِ فهو المُنْفَصِلْ فـإن يكُنْ مـن الصحابـيِّ قُبِلْ
بـلا خلافٍ، والخِلافُ قَدْ وَرَدْ فـي التابعيِّ والصحيـحُ لا يُرَدْ
كـذاكَ مـن أئـمةِ الـرُّواة مِـنْ كلِّ مَنْ يَرْوي عن الثِّقَاتِ

اختُلِفَ في حَدِّ المُرْسَل على ثلاثةِ أقوال:

القولُ الأوّل للأصوليين[1]: وهو ما سقَط من إسنادهِ راوٍ واحدٌ فأكثرُ من أيِّ موضعٍ كان.

القولُ الثاني للمُحدِّثين: وهو ما رفعَه التابعيُّ إلى النبيِّ ﷺ[2] سواءٌ كان من كبارِ التابِعين كجابرِ بن زيدٍ وسعيدِ بن المُسَيّب والحسنِ البَصْري. أو من صغارِ التابعين كالزُّهْريِّ وأبي حازمٍ ويحيى بن سعيد الأنصاري.

القولُ الثالث لبعضِ أهلِ الحديث: وهو ما رفعَه التابعيُّ الكبيرُ إلى النبيّ عليه الصّلاة والسّلام[3].

فعلى هذا القولِ يكونُ ما رفعَه التابعيُّ الصغيرُ إلى النبيِّ عليه الصّلاة والسّلام داخلاً في المُنْقَطعِ عند أربابِ هذا القولِ من المُحدِّثين.

---

(١) انظر «المعتمد» (٢: ١٤٣) لأبي الحسين البصري، و«حاشية البنّاني على شرح المحلّي» (٢: ١٦٨)، و«حاشية الإزميري» (٢: ٢١٤)، و«شرح مختصر العدل والانصاف» ص١٧٣ للشمّاخي.

(٢) انظر «تدريب الراوي» (١: ١٠٢) للسيوطي.

(٣) انظر «علوم الحديث» ص٥١ ـ ٥٢ لابن الصلاح.

فهذه ثلاثةُ أقوالٍ في تعريفِ المُرْسَل جاريةٌ على اختلافِ الاصطلاحاتِ فيه، وليس في الاصطلاح مُشاحَّة. ويدخلُ تحتَ كلِّ تعريفٍ منها ما يتناولهُ أنواعهُ، ويشتملُ تعريفُ الأُصوليِّين على المُرْسَل في اصطلاحِ المُحدِّثين وعلى المُنْقَطعِ وعلى المُعْضل، وسيأتي بيان ذلك.

وحُكْمُ المُرْسَلِ إن كان مِن مراسيلِ الصحابةِ قُبِلَ بلا خلافٍ، لأنّ روايةَ الصحابيِّ محمولةٌ على السماع إذا قال الصحابيُّ: قال رسولُ الله، أو عن رسولِ الله، حُمِلَ ذلك على أنّه قد سَمِعَ منه لأنَّه أَدْرَكَه، ولأنَّ الصحابةَ كلُّهم عدولٌ قبل الفِتَنِ إلاّ من ظَهرَ فِسْقهُ منهم، والصحابيُّ العَدْلُ يتحاشى عن أَخْذِ الروايةِ من الفاسقِ، فوجبَ الأَخْذُ بمُرْسَلِ الصحابيِّ إجماعاً (١).

وإن كان من مراسيلِ التابعين أو تابِعي التابعين إلى مَنْ بَعْدَهم فقد اختُلِفَ في قَبولهِ على مذاهبَ:

المذهبُ الأولُ: أنّه يُقْبَلُ مرسلُ العَدْلِ مُطلقاً، ونسبَه صاحبُ «المنهاج»(٢) إلى الجمهور.

المذهبُ الثاني: لا يُقْبَلُ المُرْسَلُ مُطْلَقاً، ونسبَه صاحبُ «المنهاج»(٣) إلى بعضِ المُحدِّثين.

المذهبُ الثالثُ لعيسى بن أبانَ وابنِ الحاجب: أنَّه يقبلُ من الصحابيِّ أو من التابعيِّ أو مِنْ إمامِ نَقْلٍ (٤).

---

(١) وهو حاصلُ عبارة السرخسي في «الأصول» (١: ٣٥٩) حيث قال: لا خلاف بين العلماء في مراسيل الصحابة رضي الله عنهم أنّها حُجَّة؛ لأنهم صحبوا رسول الله ﷺ، فما يروونه عن رسول الله عليه السلام مُطلقاً يُحملُ على أنهم سمعوه منه أو من أمثالِهم، وهم كانوا أَهْلَ الصدق والعدالة. انتهى.

(٢) «منهاج الوصول» ص٢٢٥

(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٥.

(٤) «مختصر ابن الحاجب» (٢: ٤٦٤) بشرح التاج السبكي.

المذهبُ الرابع للشافعي: وهو أنّه لا يُقْبَلُ إلا أن يَعْضُدَه ما يُقَوِّيه من ظاهرٍ كنصٍّ أو عملِ صحابيٍّ، أو ارسالِ تابعيٍّ كمراسيل ابن المُسَيَّب، أو أسندَه غيرُ المُرْسِل وشيوخُهما مختلفةٌ في الإسناد والإرسالِ، أو عُرِفَ أنّه لا يُرْسِلُ إلا عن عَدْلٍ، فحصل في المسألة إطلاقان وتَفْصيلان.

وحَصْرُ هذه الخلافِ في مُرْسَلِ مَن عدا الصحابيَّ ظاهرُ أُصولِ الحنفيةِ، فإنَّهم قد صَرَّحوا بالإجماعِ على قَبولِ مُرْسَلِ الصحابيِّ[1]، وكلامُ المُعتزلةِ والشافعيّة وغيرِهم يقتضي إطلاقَ الخلافِ في مُرْسَلِ الصحابيِّ وغيرِه، لكنّ نَقْلَ الإجماعِ من الحنفيةِ على قَبولِ مُرْسَلِ الصحابيّ ظاهرُ الصوابِ، فلا ينبغي الخلافُ فيه، لأنَّ الصحابةَ قد أَرسلوا ولم يُنكِرْه أحدٌ منهم، بل كانوا بين عامِلٍ به ومُصوِّب، ومنه قولُ البراءِ بن عازب: ليس كلَّ ما أُحدِّثكم سمِعْتُه من رسولِ الله ﷺ، إلاّ أنا لا نكذِب[2]، يعني أنَّه قد يقولُ: قال رسولُ الله ﷺ، ولم يَسْمَعْهُ منه. بل رَواه عمَّن يَثِقُ به، فأرسل.

وأَرسلَ ابن عباسٍ رِوايةَ «إنَّما الرِّبا في النسيئة[3]» فلما سُئِل: هل سَمِعْتَه من رسول الله ﷺ قال: لا، بل رَواه لي أُسامة، ولم يُنْكَرْ عليه إرسالُهُ، فكان إجماعاً على تَصْويبه.

ومن ذلك: أنَّ ابنَ عباسٍ روى أنَّ النبيَّ ﷺ لم يقطَع التلبيةَ حتى رمى جمرَة العقبة[4]، ثم أخبرَ أنَّه أخبره بذلك الفضلُ بن العباس. ولم يُنْكَر عليه.

وكذلك روى أبو هريرةَ: أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «مَنْ أصبح جُنُباً فلا صَوْمَ

(١) سبق نَقْلُ كلام السرخسيّ في هذه المسألة قبل قليل.
(٢) ذكره السرخسي في «أصوله» (١: ٣٥٩) بزيادة: «وإنّما كان يُحدّث بعضُنا بعضًا، ولكنّا لا نكذب».
(٣) أخرجه مسلم (١٥٩٦) والنسائي (٧:٢٨١) وغيرهما من حديث اسامة بن زيد.
(٤) أخرجه ابن ماجه (٣٠٤٠) والترمذي (٩١٨) وغيرهما، وقال الترمذي: حديثٌ حسن صحيح.

له»[1]، فلما روجع فيه قال: سَمِعْتُه من الفضلِ بن العباس، ولم يُنْكَرْ على أبي هريرةَ إرسالُه أوّلاً.

وكذلك روى ابنُ عمر: أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «مَنْ شَيَّع جَنازةً فله قِيراطٌ ومَنْ قَعَد حتى يُدْفَنَ فله قِيراطان»[2]، ثم قال بعد ذلك: سمِعْتُه من أبي هريرةَ ولم يُنْكَرْ عليه إرسالهُ أوّلاً. نعم وقد رُوِيَ: أنَّ ابن عباسٍ لم يسمَع من الرسولِ ﷺ إلا القليلَ مع كثرةِ روايتِهِ عن رسولِ الله ﷺ[3].

قال عيسى بن أبان[4]: والذي يُصَحِّحُ هذا أنَّهم لمّا لم يَردُّوا خَبراً لأنّه خبرُ واحدٍ، كذلك لم يردّوا خبراً لأنه مُرْسَل، أي: فيكونُ الإجماعُ على قَبولِ المُرْسَلِ كالإجماعِ على قَبولِ خبرِ الواحدِ العَدْلِ الذي مَرَّ بيانُه، وبثبوتِ هذا الإجماعِ وصحَّتِهِ احتجَّ القائلون بقَبولِ مُرْسَلِ الحديثِ مُطلقاً؛ وذلك أنَّه لمّا ثبتَ الإجماعُ من الصحابةِ على قَبولِ الخبرِ المُرْسَلِ لعدالةِ الراوي وجبَ أن يُقْبَلَ الإرسالُ في كلِّ وقتٍ إذا كان المُرْسِلُ عَدْلاً، على أنَّ الإجماعَ من التابعين قد وقعَ على قَبولِ المُرْسَلِ أيضاً، فإنّه لم يُرْوَ عن أحدٍ منهم رَدُّ المُرْسَل، وهو بينَ مُرْسِلٍ ومُصَوِّب[5]، فمن ذلك قولُ النَّخَعي[6]: اعلموا أنّي إن سَمِعْتُ الحديثَ من واحدٍ عن ابنِ مسعودٍ قلت: حَدَّثني فلانٌ عن ابنِ مسعود، وإن سمِعْتُ من جماعةٍ قلتُ: قال ابنُ مسعود، يعني أنَّه يُرْسِلُ حيثُ يَقوى ظَنُّه.

---

(١) أخرجه الربيع في «المسند» (٣١٥) بلفظ «من أصبح جُنُباً أصبح مُفْطِراً» وأصلُ الحديث عند مسلم (١١٠٩) وابن حبان (٣٤٨٦) وهو في «موطأ مالك» (١:٢٩٠) و«السنن الكبرى» (٤:٢١٤) للبيهقي، وانظر تمام تخريجه في «صحيح ابن حبان».

(٢) أخرجه البخاري (١٣٢٣) ومسلم (٩٤٥) (٥٥) وصحّحه ابن حبان (٣٠٧٩) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) ذكره السرخسي في «أصوله» (١: ٣٦٠).

(٤) انظر «أُصول السرخسي» (١: ٣٦١).

(٥) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «التمهيد» (١: ٣ - ٧) لابنِ عبدِالبَرّ القرطبي.

(٦) انظر «أصول السرخسي» (١: ٣٦١).

وروى ابن الحاجبِ[1] الإرسالَ عن ابنِ المُسَيَّبِ والشَّعبي والنَّخعي والحَسنِ البَصْريّ وغيرِهم من التابعين.

وقد وقع الإرسالُ أيضاً في كثيرٍ من رواياتِ جابرِ بن زيد رضي الله عنه، فكان ذلك إجماعاً من التابعين على قَبولِ المُرْسَل، فلا وَجْهَ لدَفْعهِ.

قال بعضُهم[2]: إن ردَّ المُرْسَلِ بِدْعَةٌ حدثَتْ بعد المئتين، واعتُرِضَ بأنَّه يلزَم على هذا أن يكونَ المخالِفُ في قَبولِ المُرْسَلِ خارقاً للإجماعِ، فيَفْسُق، وأنتمُ لا تُفَسِّقونه.

وأجابَ ابنُ الحاجِب[3] **عن ذلك**: بأنَّ خَرْقَ الإجماعِ الاستدلاليِّ والظنيِّ لا يَقْدَح.

قال صاحبُ «المنهاج»[4]: يعني أنَّ الإجماعَ إذا لم يُعلمِ انعقادُه ضرورةً بتواترٍ أو مشاهدةٍ لم يقدَحْ في عدالةِ مُخالفهِ، وهذا الإجماعُ، وإن قطَعْنا بوقُوعهِ فليسَ بمتواترٍ، بل باستدلالٍ ونظرٍ في أحوالِ السلفِ مع الحديثِ المُرْسَل، فظهرَ لنا فيما نُقِلَ عنهم أنَّهم مُجْمِعون على قَبولهِ بطريقِ اكتسابيّ لا ضَروري، وذلك من الجهاتِ التي قَدَّمنا، فجرى مَجْرى التواترِ المعنويِّ في إفادةِ العلمِ بأنَّهم كانوا بَيْن قابلٍ له وبين ساكتٍ مُصَوِّبٍ غيرِ منكرٍ. قال: هذا مضمونُ جَوابِه وهو جوابٌ جيِّدٌ. انتهى.

---

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص١٥٩ بشرح الإيجي.

(٢) نقل ابن عبدالبَرّ عن الطبري: أنّ التابعين بأسْرِهم أجمعوا على قبولِ المُرْسَل ولم يأتِ عنهم إنكاره، ولا عن أحدِ الأئمة بعدهم إلى رأس المئتين، كأنّه يعني أنّ الشافعيّ أوّل من أبى قَبول المرسل: انتهى من «التمهيد» (١: ٤) لابن عبد البَرّ. وقد صرّح التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٢: ٤٦٥) بأن قائل هذا هو محمد بن جرير الطبري، فقال: فإن قُلتَ: قال الإمام محمد بن جرير: إنكار المرسلِ بدعةٌ حدثت بعد المئتين. قلتُ: إن ثبت هذا عنه فمرادُه: حَدَثَ القولُ به لمّا احتيج إليه، لأنّ أحداً قبل ذلك لم يكن يعمل بالمراسيل، فلما تطاول إلى العمل به احتيج إلى إنكاره، فكانت بدعةً واجبة، وهذا ككثيرٍ من الكلام في الصفات وأصولِ الديانات. انتهى.

(٣) «مختصر ابن الحاجب» ص١٥٩ بشرح الإيجي.

(٤) «منهاج الوصول» ص٢٢٧ للمرتضى الزيدي.

وهذا القولُ ـ وهو أنَّ مُرْسَلَ العَدْلِ مقبولٌ مُطْلقاً ـ هو الصحيحُ عندي لما ذكَرْتُه من إجماعِ الصحابةِ والتابعين، وإن كُنْتُ صَحَّحْتُ في النظمِ غَيْرَه، فإنَّ ظاهرَ النظمِ مُصحِّحٌ لمذهبِ ابنِ أبانٍ وابنِ الحاجِب، وهو قَبولُ مُرْسَلِ الصحابيِّ والتابعيِّ ومَنْ كان من أئمّةِ النقل. وحُجَّتهم على ذلك أمران [1]:

أحدُهما: أنَّ غيرَ الصحابيِّ والتابعيِّ وأَئمّةِ النقلِ يُشَكُّ فيه إذا أرسلَ أنَّه لو سُئِل عن التعديلِ لجاز أن لا يُعَدِّل.

ورُدَّ: بأنَّه لا نُسَلِّم ذلك، بل هم وغيرُهم مع كمالِ العدالةِ والتحفُّظِ سواءٌ في ذلك.

الأمرُ الثاني: أنَّه قد ثبتَ في الشهادةِ على الشهادةِ أنّه لا يصحُّ فيها الإرسالُ، بل يجبُ على الفروعِ أن يُعَيِّنوا الأُصولَ ما تدارجوا، والناقلُ عن الناقلِ في حُكْمِ الفَرْعِ في الشهادةِ، فيلْزَمُه السَّنَد كما يلزَمُ الفَرْعُ في الشهادةِ.

ورُدَّ بأنَّ الفُروعَ في الشهادةِ وُكلاءُ للأصولِ، بدليل أنَّه لا يجوزُ أن يَشْهدوا على شهادتِهم إلاّ إذا حَمّلوهم كما لا يجوزُ للوكيلِ التصرُّفُ إلا بعد أن يُوكِّلَه الأصْلُ، فلأَجْلِ ذلك وجبَ ذِكْرُ الوسائطِ للإضافةِ إليهم بخلافِ الأخبارِ، فإنَّ لمِن سَمِعَها أن ينقُلَها وأن لم يُحَمِّله الراوي، فوجبَ الفَرْقَ بينهما.

احتجَّ المانعون من قَبوله على الإطلاق بوجوه [2]:

منها: أنَّهم قالوا: إنا نعلمُ أنَّ المُحَدِّثَ إن لم يعلم عَيْنَ الراوي ولم يعلَمْ صفَتَه في العدالةِ لم يَجُزْ له قَبولُ خَبرِه، فأَوْلى وأَحرى في أنَّ السامعَ للمُرْسَلِ لا يَقْبَلُه، لأنّه لم يعرِفْ عَيْنَ راوِيه ولا صِفَتَه ـ أعني الذي نَقله للمُرْسِلِ ـ.

---

(١) انظر ««رفع الحاجب» (٢: ٤٦٤) للتاج السبكي ففيه تفصيلٌ جيّد.

(٢) انظر «منهاج الوصول» ص٢٢٧ للمرتضى الزيدي، و «الإحكام» (٢: ١٣٨) للسيف الآمدي.

ومنْها: أنَّه يختلفُ الناظِرون في كمالِ العدالةِ، فتثبتُ عند قومٍ ولا تثبُتُ عند آخرَين؛ إمّا لاختلافِ عِلْمِهم بحالهِ، أو آرائِهم في أفعالهِ كما أنَّ الشاهدَ قد يَسْتَعْدِلهُ بعضُ الحُكّامِ دون بعضٍ، فكما لا يلزَمُ مَنْ لم يَسْتَعْدِلْ شخصاً استعْدَله غيرهُ أن يَحْكُمَ بشهادتهِ، كذلك في الروايةِ فلا نأمَنُ أنَّ المُرْسِلَ استَعْدَلَ من لا نَسْتَعْدِلهُ نحن، فيكونُ قَبولنا لخبرهِ قَبولاً مع الشكِّ في صِحَّته. وذلك لا يجوزُ باتفاقٍ. وفي ذلك إبطالُ قَبولِ المُرْسَل.

وأُجيبَ عن الوجهِ الأوّل[1]: بأنَّ معرفةَ عَيْنِ المُرْسِلِ وصِفَتهِ مُغْنِيَةٌ عن معرفةِ منْ قَبْلَه إذا عَرَفْنا أنَّه لا ينقلُ إلا عن عَدْلٍ ولا يُرْسِلُ إلا ما صحَّ له نَقْلُه.

وأجيب عن الوجه الثاني: بأنَّ اختلافَ المُجْتَهدين في التعديلِ لا يوجبُ ما ذُكِرَ مع اتفاقِهم على أنَّ حقيقةَ العدالةِ هي: ملازمةُ التَّقْوى والمروءةِ جَميعاً، ولا يضرُّ اختلافُهم في بعضِ الأفعالِ أو التُّروك: هل يَقْدَحُ في العدالةِ أم لا؟ ونحن نقولُ: إنْ أَجمعوا على أمرٍ على أنَّه يَخْرِمُ العدالةَ لم يَجزْ من المُرْسِلِ العَدْلِ أن يَرْويَ عمَّن انخرمَتْ عَدالتُه، ولا يجوزُ أنَّه لم يَعْلَمْه مع إيجابِ البَحْثِ عليه، فنأمَنُ ذلك من جانبِه، فلا يَعْترينا الشكُّ في صِحَّةِ حديثِهِ، وإن كان ذلك الأمرُ ممّا لم يَجْمِعوا على أنَّه جَرْحٌ بل اختلفوا في كونهِ جَرْحاً أمْ لا، فإنَّ ذلك لا يَقْدَحُ في إرسالِ المُرْسِلِ، ولو جَوَّزْنا أنّه قَبِلَ مِثْلَ ذلك؛ فإن مسائلَ الاجتهادِ لا جَرْحَ فيها.

لا يقال: إنّا إذا جَوَّزْنا أنّ المُرْسِلَ قَبِلَ روايةَ مَنْ ليس بمقبولٍ عندنا، وإن كان مَقْبولاً عِنْدَه، فقد قَبِلْنا الحديثَ مع الشكِّ في صِحَّتهِ، وذلك لا يجوزُ، لأنا نقولُ: إنّا نمنَعُ من حُصولِ هذه الصورةِ، ونقول: إنْ كان ذلك الأمرُ خارِماً لحقيقةِ العدالةِ بالإجماع، فالعَدْلُ لا يَقْبلُه. وإن كان مُخْتَلفاً فيه، فإن كان

---

(١) انظر «المعتمد» (٢: ١٤٣ - ١٥٠) لأبي الحسين البصري.

مَذْهَبُ المُرْتكبِ له جوازَه، فنحنُ لا نَجْرَحُه به، وإن لم يكُن مَذْهَبهُ جوازَه وأقدمَ عليه عالِماً بتحريمهِ، وهو ممّا لا يتسامَحُ بمِثْلِه، فذلك مُجْمَعٌ عليه أنَّه جَرْحٌ، والعَدْلُ لا يَقْبَل، فظهرَ أنَّه لا يَلْزَمُ مِن هذا قَبولُ خبرِ المُرْسِلِ مع الشكِّ في عَدالةِ مَنْ نَقَلَ عنه.

واحتجَّ الشافعيّ[1] على رَدِّ المرسل ـ إلا إنْ تَقَوّى بقرينةٍ كما مرَّ ـ بما احتجَّ به المانعون من قَبوله مُطلقاً وقَبِلَه إن قَوّتْه قرينةٌ، لأنّ الظنَّ بصِدْقهِ مع القرينةِ أقوى.

وجوابهُ ـ بعد تسليمِ أنَّه يَزدادُ بالقرينةِ قُوّةً إلى قُوتهِ ـ هو الجوابُ عن احتجاجِ المانِعين، والله أعلم. ثم قال:

وليس بالمقطوعِ والموقوفِ ... تقومُ حُجَّةٌ ولا الضعيفِ
أمَّا الضعيفُ فهْوَ ما في سندِه ... وَهْنٌ كطَعْنٍ جاءَ في مُسْتَنَدِه
وما عَنِ الإسنادِ نَقْلُه انقَطَع ... فذلك المقطوعُ أَخْذُه امتَنَع
وما على الصاحبِ يوماً أُوقِفا ... يُعْرَف بالموقوفِ اسماً فأعْرِفا
ومُنْكَرُ الحديثِ ما لا يُقْبَلُ ... وذو الشُّذوذِ ما قليلاً يُنْقَلُ
وما استقرَّ أنَّه ذو كذِبِ ... فذلك الموضوعُ فليُجْتَنَبِ

المقطوعُ: ما جاءَ عن تابعيٍّ من قولِه أو فِعْلهِ موقوفاً عليه وليس بحُجَّة

والموقوفُ: ما قُصِرَ على الصحابيِّ قَوْلاً أو فِعْلاً ولو مُنْقَطِعاً، وهل يُسمّى أَثراً؟ نعم.

ومِنه قولُ الصحابيِّ: «كُنّا نَفْعَلُ» ما لم يُضِفْهُ إلى النبيِّ ﷺ، فإنْ أضافَه

(١) انظر «الرسالة» ص٤٦٢ للشافعي، و«البرهان» (١: ٤٠٩) للجويني، و«المعتمد» (٢: ١٤٣) لأبي الحسين.

إليه كقولِ جابرِ بن عبدالله: كنا نَعْزِلُ على عَهْدِ رسول الله ﷺ[١] فمِنْ قَبيلِ المرفوعِ وإنْ كان لفظُه موقوفا، لأنَّ غرضَ الراوي بيانُ الشرعِ. وقيل: لا يكونُ مَرْفوعاً[٢].

وقولُ الصحابي: «من السُّنَّةِ كذا» أو: «أُمِرْنا» بِضَمِّ الهمزةِ، أو: «كُنَّا نُؤْمَر» أو: «نُهينا» أو: «أُبيحَ» فحُكْمَه الرَّفعُ أيضاً، كقولِ الصحابي: «أنا أَشْبَهُكم صلاةً به ﷺ»[٣] وكتفسيرٍ تعلَّق بسببِ النُّزول. وحديثِ المغيرة: «كان أصحابُ رسولِ اللهِّ ﷺ يَقْرَعون بابَه بالأظافير» [٤]، صَوَّبَ ابنُ الصلاحِ رَفْعَه[٥].

فلو قال تابعيٌّ: «كُنّا نَفْعَلُ» فليس بمرفوعٍ ولا بموقوفٍ إن لم يُضِفْه لزمنِ الصحابة بل مقطوع، فإن أضافه لزمنهم احتمل الوَقْفَ، لأنَّ الظاهرَ اطّلاعُهم عليه وتقريرُهم، واحتمَلَ عَدَمَه، لأنَّ تقريرَ الصحابيِّ قد لا يُنْسَبُ إليه تقريرُه ﷺ.

وإذا أتى شيءٌ عن صحابيٍّ موقوفاً ممّا لا مجالَ للاجتهادِ فيه كقولِ ابن مسعود: مَنْ أتى ساحراً أو عرّافاً فقد كفرَ بما أُنْزِلَ على محمد ﷺ[٦]، فحُكْمُه الرَّفْعُ تحسيناً للظنِّ بالصحابة، قاله الحاكم[٧].

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢٠٧) ومسلم (١٤٤٠) والترمذي (١١٣٧) وغيرهم، وصحَّحه ابن حبّان (٤١٩٥) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) وهو قولُ أبي بكر الإسماعيلي من أئمة الشافعية كما في «علوم الحديث» ص٤٨ لابن الصلاح. وقال آخرون: إن كان ذلك الفعلُ ممّا لا يخفى غالباً كان مرفوعاً، وإلاّ كان موقوفاً، وبهذا قطع أبو إسحاق الشيرازي كما في «تدريب الراوي» (١:٩٦) للسيوطي.

(٣) أخرجه البخاري (٧٨٥) ومسلم (٣٩٢) من حديث أبي هريرة.

(٤) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (١٠٨٠) والحاكم في «معرفة علوم الحديث» ص١٩.

(٥) «علوم الحديث» ص٤٩ لابن الصلاح.

(٦) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٠/٩٣) و«المعجم الأوسط» (١٤٥١) وأبو يعلى في «المسند» (٥٤٠٨) من كلام ابن مسعود، ورواه مرفوعاً الربيع بن حبيب في «المسند» (٩٧١) من طريق جابر بن زيد. ولتمام الفائدة. انظر «مجمع الزوائد» (٥:١٤٤ ـ ١٤٥) للحافظ الهيثمي.

(٧) في «معرفة علوم الحديث» ص٢٢.

والضعيفُ: ما قَصُرَ عن درجةِ الحَسَن بسببِ وَهنٍ في سَندِه كالطَّعْنِ في بعضِ رُواتِه[١]، وتفاوتُ دَرجاتِه في الضَّعفِ بحَسب بُعْدِه من شُروطِ الصَّحة[٢].

والمُضَعَّفُ: ما لم يُجْمَعْ على ضَعْفِه، بل في مَتْنِهِ أو سَنَدِه تضعيفٌ لبعضِهم وتَقْوِيةٌ للبعضِ الآخرِ، وهو أعْلى من الضعيف.

والمُنْكَرُ: الذي لا يُعْرَفُ مَتْنُه من غيرِ جهةِ راويه، فلا مُتابعَ له ولا شاهِد[٣]، مثالُه: حديثُ أبي زَكير[٤] يحيى بن محمد بن قيس، عن هشامِ بن عُرْوَةَ، عن أبيه، عن عائشةَ رضي الله عنها: «كُلوا البَلَحَ بالتمر[٥]».

والشاذُّ: ما قَلَّت رُواتُه. وينقسِمُ إلى: غريبٍ، وعزيزٍ، وفَرْد.

فالغريبُ: ما انفردَ راوٍ بروايتِه أو بروايةِ زيادةٍ فيه عَمَّنْ يُجْمَعُ حديثُه ـ كالزُّهريِّ أحدِ الحُفَّاظ ـ في المَتْنِ أو السند. وينقسمُ إلى: غريبٍ صحيحٍ كالأَفرادِ المُخَرَّجة في «الصحيحين»، وإلى غريبٍ ضعيفٍ وهو الغالبُ على الغرائب، وإلى غريبٍ حسن، قال القسطلاني[٦]: وفي جامعِ «الترمذي» منه كثير.

---

(١) انظر «علوم الحديث» ص٤١ لابن الصلاح.

(٢) وهي ستة شروط: الاتصال، والعدالة، والضَّبْطُ، والمتابعةُ في المستور، وعدمُ الشّذوذ، وعدمُ العلَّة. انتهى من «تدريب الراوي» (٩١:١) للسيوطي.

(٣) انظر «علوم الحديث» ص٨٠ لابن الصلاح.

(٤) هو أبو زُكَيْر يحيى بن محمد المدني الضرير، نزيل البصرة، صدوقٌ يُخطئ كثيراً. انظر «تقريب التهذيب» (٧٦٣٩) لابن حجر.

(٥) أخرجه ابن ماجه (٣٣٣٠) والحاكم في «معرفة علوم الحديث» ص١٠٠ ـ ١٠١، والبيهقي في «شُعَب الإيمان» (٥٩٩٩)، وأعلَّه البوصيري في «زوائد ابن ماجة» (٨٩:٣) بأبي زُكَير هذا، ونقل عن النسائي أنه قال: هذا حديثٌ منكر. لا بل إن ابن الجوزي قد ذكره في «الموضوعات» (١٢١:٣). ولتمام الفائدة انظر «المداوي لعلل المناوي» (٨٧:٥ ـ ٨٩) للحافظ الغُماري.

(٦) «إرشاد الساري» (١١:١) للقسطلاني وقد استمدَّ منه الإمام السالميُّ في هذه المباحث.

والعزيز: ما انفردَ بروايتِه اثنان أو ثلاثةٌ دونَ سائرِ رواةِ الحُفَّاظ(١) المرويِّ عنه.

والفردُ: يكونُ مُطلقاً بأن ينفردَ الراوي الواحدُ عن كلِّ واحدٍ من الثقاتِ وغيرِهم(٢)، ويكونُ بالنسبة إلى صفةٍ خاصةٍ وهو أنواع:

فمنه: قولُ القائلِ في حديث قِراءته ﷺ في «الأضحى» و«الفطر» بـ «ق» و«اقتربت» (٣): لم يَرْوِه إلّا ضَمْرة بن سَعيد، فقد تفرَّد به عبيدالله بن عبدالله عن واقدٍ(٤) اللَّيْثيِّ.

ومنه: ما قُيِّد براوٍ مخصوصٍ حيث لم يَروِه عن فلانٍ إلاّ فلانٌ كقولِ أبي الفَضْلِ بن طاهر(٥) عَقِبَ الحديثِ المرويِّ في «السُّنَنِ الأربعِ» من طريقِ سُفيانِ بن عُيَيْنةَ، عن وائلِ بن داود، عن ولدِه بكرِ بن وائل، عن الزُّهْريِّ عن أنسٍ: «أنَّ النبيَّ ﷺ أَوْلَم على صَفِيَّةَ بسويقٍ وتَمْرٍ»(٦): لم يَرْوِه عن بكرٍ إلاّ وائلٌ، ولم يَرْوِه عن وائلٍ غيرُ ابنِ عُيينَة، فهو غريبٌ. وكذا قال التِّرمذيُّ: إنَّه حَسَنٌ غَريب.

والحُكْمُ بالتفرُّدِ يكونُ بعد تَتَبُّعِ طُرُقِ الحديث الذي يُظَنُّ أنَّه فَرْد: هل

---

(١) كذا في الأصل. وعند القسطلاني: «الحافظ» وهو الأشْبَه بالصواب.

(٢) انظر «تدريب الراوي» (١:١٣٣) للسيوطي.

(٣) أخرجه مسلم (٨٩١) وأبوداود (١١٥٤) والترمذي (٥٣٤) والنسائي (٣:١٨٣) وغيرهم من حديث أبي واقد الليثي.

(٤) كذا في الأصل. والصواب: «عن أبي واقد» كما في مصادر التخريج.

(٥) هو الإمام الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي القيسراني المَقْدسيُّ (٤٤٨ ـ ٥٠٧هـ) صاحب التصانيف المعروفة، ومن أشهرها «أطراف الغرائب والأفراد» و«شروط الأئمة الستّة» كان ظاهريَّ المذهب، وله رحلةٌ واسعة. له ترجمة في «وفيات الأعيان» (٤:٢٨٧) و«سير أعلام النبلاء» (١٩:٣٦١).

(٦) أخرجه أحمد (١٢٠٧٨)، وأبو داود (٣٧٤٤)، والترمذي (١٠٩٥)، وابن ماجة (١٩٠٩)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٦٥٦٦) بإسنادٍ صحيح على شرط الشيخين.

شاركَ راويَه الآخَرُ[1] أم لا؟ فإن وُجِدَ بعد كَوْنِه فرداً أنَّ راوياً آخَرَ ممَّن يصلُحُ أن يُخَرَّجَ حديثُه للاعتبارِ والاشتهارِ به وافقه، فإن كان التوافُقُ باللفظِ سُمِّيَ مُتابِعاً. وإن كان بالمعنى سُمِّي شاهداً، وإن لم يُوجَدْ مِنْ وَجْهٍ بلَفْظِه أو بمعناه فإنه يتحقَّقُ فيه التفرُّد المُطْلَقُ حينئذٍ[2].

والموضوعُ: هو الكَذبُ على رسول الله ﷺ، ويُسَمَّى المُخْتَلَقَ، وتَحْرُمُ روايتُه مع العِلمِ به إلاّ مُبَيناً. ويحرُمُ العملُ به مُطْلقاً[3]، وسببُه نِسيانٌ أو افتراءٌ أو نحوهُما، ويُعْرَفُ بإقرارِ واضعِه أو قرينةٍ في الراوي أو المَرْويِّ، فقد وُضِعَتْ أحاديثُ يَشْهد بوَضْعِها ركاكةُ ألفاظِها ومعانيها، قال الربيعُ ابن خيثم[4]: إنَّ للحديثِ ضَوْءاً كضوءِ النهار يُعْرَفُ، وظُلْمةً كظُلمة الليل تُنْكر[5].

وممّا يُعْرَفُ به الموضوعُ أيضاً أن تُعارِضَه الأُصولُ القاطعةُ حيث لا يُمْكِنُ الجَمْعُ بينها وبينه كحديثِ الرُّؤيةِ[6] فإنَّه مُعارِضٌ لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ (الأنعام:١٠٣) ولقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى:١١)

---

(١) كذا في الأصل ولعلَّ الصواب «آخَرُ» كما في «إرشاد الساري» (١٢:١) للقسطلاني حيث استمدَّ منه الإمام السالمي.

(٢) زاد القسطلاني: «ومظِنَّةُ معرفة الطريقِ التي يحصلُ بها المتابعاتُ والشواهد وتنتفي بها الفردية الكتبُ المُصنَّفةُ في الأطراف» انتهى بحروفه من «إرشاد الساري» (١٢:١).

(٣) انظر «تدريب الراوي» (١٤٨:١) للسيوطي.

(٤) كذا في الأصل. والصواب «خُثَيم» بلفظ التصغير، وهو الإمام أبو يزيد الربيع بن خُثَيم الثوري الكوفيّ. أدرك زمان النبيِّ ﷺ وأرْسل عنه، وكان قليل الحديث كبير الشأن من عُقَلاء الرجال. له ترجمة في «طبقات ابن سعد» (١٨٢:٦) و«تذكرة الحفاظ» (٥٧:١) للذهبي و«حلية الأولياء» (١٠٥:٢) لأبي نُعيم الأَصْبهاني.

(٥) ذكره ابن الجوزي بإسناده في «الموضوعات» (١١٦:٢-١١٧)، والسيوطي في «تدريب الراوي» (١٤٩:١)، والقسطلاني في «إرشاد الساري» (١٣:١).

(٦) يعني قوله ﷺ: «إنكم ستَروْن ربكم كما تَرَوْن هذا القَمَر، لا تُضامون في رؤيته» أخرجه البخاري (٧٤٣٤)، ومسلم (٦٣٣) من حديثِ جرير بن عبدالله.

فإنَّ هاتين الآيتَيْن قاطعِتان بنَفْي رؤيتِه تعالى وبنَفْي المُشابهةِ له ولا يُمكنُ جمْعُه معهما، وما حُوولَ من الجَمْعِ في ذلك باطلٌ قطعاً، وقد بَيَّنا وَجْهَ بُطلانِ ذلك في «مشارق الأنوار»(١).

ويُعْرَفُ أيضاً بما إذا وَرَدَ في شيءٍ تقتضي العادةُ استفاضةَ ذلك الشيء ضرورةً كزيادةِ فريضةٍ على الصلواتِ المفروضة، فإنّا نقطَعُ بكَذِب حديثٍ جاءَ بذلك، لعِلْمِنا أنَّه لو كانت فريضةٌ غيرَ ما نُقِلَ إلينا لأوجَبَتِ العادةُ نَقْلَها وانتشارَها في المُكَلَّفين كما وقعَ ذلك في نظائرها.

فهذه الأنواعُ كلُّها لا تَقومُ بها حُجَّةٌ على المُخالِفِ، ويصحُّ العملُ ببعضِها دونَ بعضٍ.

أمّا المُنْقَطعُ: وهو ما سقطَ من رواتِهِ واحدٌ من مكانٍ واحدٍ أو مِن مكانَيْن وأكثرَ بحيثُ لا يزيدُ كلَّما سقطَ منها على راوٍ واحد(٢).

والمُعْضَلُ: وهو ما سقط من رواتِهِ اثنانِ فأكثرُ مع التوالي كقولِ مالك: قال رسولُ الله ﷺ، فهُما من نوعِ المُرْسَل، والصحيحُ قَبولُهما كما مرَّ ولعدمِ التقيُّد بسُقوط اثنَيْن في المُعْضَل.

قال ابن الصلاح(٣): إنَّ قَوْلَ المُصنِّفين: قال رسولُ الله ﷺ من قَبيلِ المُعْضَلِ والله أعلم.

ثم إنَّه أخَذَ في بيانِ فِعْلِهِ ﷺ وهو النوعُ الثاني من السُّنَّةِ، فقال:

---

(١) «مشارق أنوار العقول» ص١٦٨.

(٢) انظر «تدريب الراوي» (١: ١٠٩) للسيوطي.

(٣) «علوم الحديث» ص٦٠.

(مَبْحَثُ فعْله ﷺ)

وفِعْلُـهُ منـــهُ جِبِلِّـيٌّ وقَـــدْ ... أتـى بيانـاً ومُخصّصـاً وَرَدْ
ومِنـهُ مـا يَخُصُّـهُ مِـــنْ دُونِنـا ... ومنـه أيضـاً غيـرُ ذاكَ فافطَنـا
فـأوَّلُ الأقسـامِ نَحْـوُ الأَكْلِ ... والشُّرْبِ والنَّوْمِ ولَمْسِ الأَهْلِ
وحُكْمُـه الحِـلُّ لـكلٍّ مُطْلَقـا ... والثانـي والثالـثُ كُلٌّ سَـبَقا
ومـــا بِـــهِ خُـــصَّ فـذاك مُنِعَا ... من غيـرِهِ كتسـعِ زوجاتٍ معا
وغيـرُهُ قسـمان: قِسْـمٌ عُرِفَـا ... مـا حُكْمُهُ فَهْوَ علـى ما وصِفا
والثاني لم يُعْـرَفْ وفيه اختُلفَا ... فقيـلَ: واجـبٌ وبعـضٌ وَقَفَـا
وقيـل: نَدْبٌ، وَهُـوَ الصَّحيح ... وقيـــل: لا، لــكـنَّـــه مُبيـحُ
وإنَّمـا صَحَّحْـتُ منهـا النَّدْبـا ... لكونِـــهِ للحـقّ أدنـــى قُرْبَـا
أمّا الوُجوبُ فهو شَـيءٌ زائـدُ ... لـم يَكْفِ فـي إثباتِـهِ ذا الوارِدُ

اعلم أنَّ فِعْلَه ﷺ على أنواع [١]:

أحدُها: جِبِلّيٌّ منسوبٌ إلى الجِبِلَّةِ، وهي: الخِلْقَةُ البَشَريةُ، بمعنى أنَّ الخِلْقَةَ البَشَرِيَّةَ محتاجةٌ إليه كالأكل والشُّرْبِ والنومِ ومباشرةِ الزوجاتِ والقيامِ والقُعود ونحوِ ذلك، فإنَّ الجِبِلَّةَ البَشَرِيَّةَ مطبوعةٌ على هذه الأحوال؛ منها ما لا تقومُ بدونِها، ومنها ما تحتاجُ إليها حاجةً شديدة، وحُكْمُ هذا النوعِ الإباحةُ لكل بشَريٍّ اتّفاقاً.

النوعُ الثاني: ما وردَ بياناً لشيءٍ من الكتابِ والسُّنَّةِ كصلاتهِ عليه الصلاة والسلام بيانٌ لقوله تعالى: ﴿ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الأنعام:٧٢) بدليلِ قولِهِ ﷺ

(١) لتمامِ الفائدة انظر «البرهان» (١:٣١٩) للجويني، و«شرح التلويح» (٢:١٤) للتفتازاني، و«المعتمد» (١:٣٥٥) لأبي الحسين، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٢:١٠٢) للتاج السبكي، و«منهاج الوصول» ص٢٨٠ للمرتضى الزيدي، و«إيضاح المحصول» ص٣٥٣ للمازري.

«صلُّوا كما رأيتُموني أُصلِّي»[١]. وكَحَجِّه ﷺ بيانٌ لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ الآية (آل عمران: ٩٧) لقولِهِ ﷺ «خُذوا عني مناسِكَكم»[٢] ونحوِ ذلك.

النوعُ الثالثُ: ما وَرَدَ مِنْ فِعْلِهِ ﷺ مُخَصِّصاً لعمومِ الكتابِ أو السُّنَّةِ، كما لو نَهانا عليه الصلاةُ والسلام عن العملِ في الصلاةِ، ثم سَوَّى رِداءَه فيها، فإنَّ تَسْوِيَةَ ردائِه فِعْلٌ مُخَصِّصٌ لعمومِ النَّهْي، إذْ لا تجوزُ عليه المعَصِية، وحُكْمُ هذا النوعِ والذي قَبْلَه حُكْمُ ما وَرَدَ بياناً له أو تخصيصاً؛ فإنَّه إن كان المُبَيَّنُ واجِباً، كان الفِعْلُ واجباً أيضاً، وإن كان المُخَصِّصُ واجباً كان الفِعْلُ المُخَصِّصُ واجِباً أيضاً. وقد تَقَدَّمَ بيانُ كلٍّ واحدٍ من ذلك في مَحلِّه من بابَي البيان والتخصيص.

النوعُ الرابع: ما دلَّ الدليلُ على أنَّه ﷺ مخصوصٌ به من دُونِ أُمَّتِه كتزويجِ تِسْعِ زوجات معاً، وكوجوبِ الإضْحاءِ والضُّحى وقيامِ الليل ونحوِ ذلك[٣]، فإنَّ الدليلَ الشرعيَّ قد بَيَّن خُصوصيته ﷺ بهذه الأفعالِ، فلا يَحلُّ لغيرِه اتِّباعُه فيها على الجهةِ التي أوقعها عليه[٤].

أما مَنْعُ تزويج ما فَوْقَ أربعٍ معاً فظاهرٌ بنَصِّ الكتاب[٥]، وأمَّا مَنْعُ اتِّباعِه في وُجوبِ الإضحاءِ والضُّحى وقيامِ الليلِ فوَجْهُه أنَّه لا يحلُّ لأحدٍ أن يأتِيَ هذه الطاعاتِ على جهةِ الإيجابِ والإلزامِ. أي: لا يصحُّ له أن يعتقدَ وجوبَها على نَفْسِهِ وإن جاز له فِعْلُها نَدْباً[٦].

---

(١) سبق تخريُجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) هذا قولُ الجمهور. وتوقَّفَ فيه الإمام الجُوَيني في «البرهان» (١:٣٢٦).

(٤) انظر «رفع الحاجب» (٢:١٠٣ ـ ١٠٤) للتاج السبكي.

(٥) يعني قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ (النساء: ٣).

(٦) انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (٢:٢٤٠ ـ ٢٤١).

النوعُ الخامس: ما وردَ على غيرِ هذهِ الأنواعِ الأربعةِ التي ذكرناها، وهو قِسْمان:

القِسْمُ الأوَّل: ما عُلِمَتْ صِفَتُه من وجوبٍ أو نَدْبٍ أو إباحةٍ فحُكْمُه على ما عُلِمَ مِن ذلك، وأُمَّتُه عليه الصلاةُ والسلام مثِلُه في ذلك، وُجوباً ونَدْباً وإباحةً ما لم يَقُمْ دليلٌ يمنَعُ التأسِّي به في شيءٍ من ذلك، لعمومِ قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (الأحزاب: ٢١) وظاهِرُها وجوبُ التأسِّي به في إيجاب ما وَجَب، ما نُدِب، واستباحةِ ما استباح لقولهِ تعالى في آخرِها: ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْأَخِرَ﴾ (الأحزاب:٢١) فإنَّه في معنى الوعيدِ على الإخلالِ بالتأسِّي به وذلك يَقْتَضِي الوجوب(١).

وقيل: لا يلزَمُنا التأسِّي به في شيءٍ من أفعالِه إلاّ فيما قامَت دلالةٌ شرعيةٌ على تكليفنا به؛ إذ لا دليلَ يقتضي وجوبَ ذلك علينا فيما فعلَه ولم يأمُرْنا أن نفعل كفِعْلِهِ كما قال: «صلُّوا كما رأيتموني أُصلِّي»، وقوله: «خُذوا عني مناسِكَكم».

فأمّا قولُه تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (الأحزاب: ٢١) فلا نُسَلِّمُ أنَّها تكفي في وُجوبِ التأسِّي به، لأنّها مُجْمَلَة، وبيان إجمالِها: أنّا قد عَلِمْنا أنَّ في أفعالِه ما لا يلزَمُنا اتِّباعُه فيه، وفيها ما يلزَمُنا اتّباعُه فيه، ولا يَتَميَّزُ لنا هذا مِن هذا إلاّ بدلالةٍ تُبَيِّن لنا ما يجبُ علينا اتِّباعُه فيه.

ورُدَّ: بأنَّه إنَّما يصحُّ ما قُلْتُم لو لم يكن قد تَمَيَّزْ لنا ما لا يجبُ علينا التأسِّي فيه، فأمّا وقد تَميَّزَ لنا في الصُورتَيْن اللَّتيْن قَدَّمْنا، عَلِمْنا أنَّ ما عداهما فهو المقصودُ في الآيةِ الكريمة، فوجَبَ امتثالُها وهو المطلوب.

---

(١) انظر «منهاج الوصول» ص٢٨١ للمرتضى الزيدي.

وقال أبو علي بن خَلاّد[١]: لا يلزَمُنا اتّباعُه في شيءٍ من أفعالِه إلّا بدليلٍ خاصّ، نحوُ أن يظهرَ لنا كونُه بياناً لما خُوطِبْنا به، كقوله ﷺ: «صلُّوا كما رأيتموني أصلّي»، و«خُذوا عني مناسككم»، وكالغُسْل إلى المِرْفقِ، أو حيثُ يكونُ فِعْلُه من العباداتِ، فإنَّه الذي يجبُ علينا التأسِّي فيه؛ إذ الظاهرُ أنَّ حُكْمَنا حُكْمُه فيها، وما سِواها فلا وَجْهَ لوجوبِ اتِّباعِه فيه من غيرِ دَليل[٢].

ورُدَّ: بأنَّه لا نُسَلِّمُ أنَّ الظاهرَ فيما عدا العباداتِ سُقوطُ وجوبِ التأسِّي، والآيةُ لم تُفصِّل، وكذلك عُمومُ قولِه تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ (الأعراف: ١٥٨) يقتضي ذلك. لا يُقالُ: إنَّ الآيتَين الكريمتَيْن إنَّما يدلاّن على وجوبِ التأسِّي مرةً واحدة، لأنَّه أَمْر، والأمرُ لا يَقْتضي التكرار، لأنَّا نقولُ: إنَّ المعلومَ من قَصْدِهِ أنَّه قُدْوَةٌ لنا، وهذا يقتضي الاستمرارَ، ثم إنَّا نَدَّعي الإجماعَ على وجوبِ التأسِّي به في غيرِ العبادات كما يجبُ فيها، فإنَّهم رَجعوا إلى أزواجِهِ في قُبَلة الصائِمِ، وفيمن أصبحَ جُنُباً هل يَفْسُدُ صومُه، وفي تزوُّجِه ميمونةَ وهو حلالٌ أو حرامٌ وغيرِ ذلك.

القِسمُ الثاني: ما لم يُعْلَمْ صِفَتُه من وجوبٍ أو نحوِه، وإنَّما فعلَه ﷺ ولم تَدلَّ قرينةٌ على جهةِ إتيانِه له، أهُوَ على جهةِ الوجوبِ أم غيرِه ﷺ.

اختلف الأَصوليُّون على ما يُحْمل ﷺ فنُوقِعُه نحنُ عليه، فقال أبوالعباس ابن سُريج والإصْطَخْريّ وغيرُهما من أصحاب الشافعي[٣]: إنَّه يُحْملُ على

(١) محمد بن خلّاد البصري، من أشياخ الطبقة العاشرة من المعتزلة، صاحب كتاب «الأصول» و«الشرح» أخذ العلم عن أبي هاشم الجُبّائي، له ترجمة في «طبقات المعتزلة ص١٠٥ للمرتضى الزيدي.

(٢) انظر «منهاج الوصول» ص٢٨٢ للمرتضى الزيدي.

(٣) انظر المحصول» (٣:٢٢٩) للفخر الرازي.

الوجوب، فيلزَمُنا إيقاعُه لوجوبه، وقال الشافعي[(١)]: بل يُحْمَلُ على النَّدْبِ فقط، وقال مالك:[(٢)] بل يُحملُ على الإباحة، ورُوِيَ عنه القولُ بالوجوبِ أيضاً.

وقال ابنُ الحاجِب[(٣)]: إنْ ظهرَ منه ﷺ قَصْدُ القُرْبةِ فنَدْبٌ وإلّا فمُباح، وقيل: بالوَقْف[(٤)].

احتجَّ القائلون بالوجوب بوجوه:

أحدُها: ما قَدَّمْنا من عمومِ قولِه تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١) وقولِهِ تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ (الأنعام: ١٥٣).

وثانيها: عمومُ قولِهِ تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ (الحشر: ٧). وأيضاً فقد خلَع ﷺ نَعْلَه في الصلاةِ فخلعوا نعالَهم[(٥)]، وأيضاً لمّا أمرهم بالتمتّع تمسَّكوا بفِعْلِهِ في كَيْفيته.

وأُجيبَ عن الأول: بأنَّه إنما يجبُ التأسِّي والاتباعُ على جهةِ الوجوبِ حيث عُلِمَ أنَّ الفِعْلَ واجبٌ، أمّا حيثُ لم يُعْلَمْ ذلك فلا دليلَ على أنَّ الفِعْلَ واجب.

وأُجيبَ عن الثاني: بأنَّ المُرادَ من قولِه تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ﴾

---

(١) انظر «المحصول» (٣:٢٣٠) وعبارة الرازي فيه: «ونُسِبَ ذلك إلى الشافعيّ». قال التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٢:١٠٩): وأطنب الشيخ أبو شامة في نُصرته. يعني أبا شامة المقدسي في كتابه «المحقق من علم الأصول في أفعال الرسول».

(٢) «المحصول» (٣:٢٣٠) و«رفع الحاجب» (٢:١٠٩).

(٣) «مختصر ابن الحاجب» (٢:١٠٧) بشرح التاج السُّبكي.

(٤) وهو قولُ الصيرفيِّ من الشافعية وأكثر المعتزلة، وهو الذي ذهبَ إليه الفخر الرازي في «المحصول» (٣:٢٣٠)، والشيرازي في «شرح اللمع» (١:٥٤٦).

(٥) أخرجه أحمد في «المسند» (١١٨٧٧)، وأبو داود (٦٥٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١:٥١١)، وغيرهم من حديث أبي سعيد الخدري وصحَّحه ابن خُزَيمة (١٠١٧)، وابن حبّان (٢١٨٥).

(الحشر:٧) أي: ما أمركم به، بدليل ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ (الحشر: ٧)، وأمّا خَلْع نعالِهم فلقولِه ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»، وأما تمسّكهم بفعلِه في التمتُّع فلقولِه ﷺ: «خُذوا عنه مناسِكَكم».

احتجَّ القائلون بالنَّدْبِ: بأنَّه لو كان واجباً استلزمَ التبليغَ بالقول، ولا تبليغَ. والإباحةُ مُنْتَفِيةٌ لقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (الأحزاب: ٢١) فصار مَنْدوباً على كلِّ حال [1].

احتجَّ القائلون بالإباحةِ: بأنَّ الإباحةَ هي المُتَحقِّقةُ حيث لا دليلَ على ما فَوْقَها فوجبَ الوقوفُ عليها، وأُجيبَ: بأنَّ الدليلَ على النَّدْبِيَّةِ حاصلٌ من قوله تعالى: ﴿ فَٱتَّبِعُوهُ ﴾ (الأنعام: ١٥٣)[2].

احتجَّ القائِلون بأنَّه إنْ ظَهَرَ قَصْدُ القُرْبَةِ فَندْبٌ وإلاّ فمُباحٌ: بأنَّ فَضْلَ القُرْبَةِ قرينةٌ تُثْبِتُ رُجحانَ الفِعْلِ على تَرْكِه، فيُسْتَدَلُّ بها على النَّدْبِيَّةِ(٣)، وعند عدمِ القرينةِ فهو مُباحٌ لقولِهِ تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ الأحزاب: ٣٧).

وأُجيبَ: بأنَّ ما ظهرَ فيه قَصْدُ القُرْبَةِ فمُسَلَّمٌ أنَّه مَنْدوبٌ، وليس ذلك محلَّ النِّزاع، ولكنَّ مَحَلَّه فيما إذا لم تقُمْ قرينةٌ على جهةِ فِعْلِهِ. وأمّا الآيةُ فلا تدلُّ على إباحةِ كلِّ فعلٍ منه ﷺ، وإنَّما غايةُ ما فيها أنَّها تدلُّ على إباحةِ تزويجِ المُؤمنين بزوجاتِ أدعيائِهم بعدما قَضَوْا منهن وَطَراً. نعم الآيةُ دليلٌ على التأسِّي به فيما عُلِمَ جِهَتُه من المباحِ لكنَّ الكلامَ فيما لا نعلَمُ جِهَتَه.

---

(١) انظر «منهاج الوصول» ص٢٨٤ للمرتضى الزيدي
(٢) انظر «المحصول» (٢٤٤:٣ ـ ٢٤٥) للفخر الرازي.
(٣) انظر «رفع الحاجب» (١١٠:٢) للتاج السبكي.

أمّا القائلون بالوقفِ، فإنَّما وقَفوا لتعارُضِ هذه الأدلّةِ معهم ونحن نقولُ: إنَّ حَمْلَه على النَّدْبيّةِ هو الصحيح، لأنَّ أفعالَه ﷺ شَرْعٌ له ولغيرِه إلاّ ما قامَ الدليلُ بخصوصيتهِ به، فتَرفَّعْنا به عن المباح لثُبوتِ المَزيَّة [1] له على غيرِه، ولقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (الأحزاب: ٢١) ولم نبلُغ به درجةَ الوجوبِ، لأنَّ الوجوبَ أمرٌ إلزاميٌّ لا يثبتُ إلاّ بدليل ولم يَكْفِ في إثباتِه هذا الفعلُ الواردُ عنه ﷺ لثبوتِ هذه الاحتمالاتِ فيه.

وأيضاً فلو كان واجباً علينا لكان تبليغُه لازِماً، فسقطَ الوجوب. والله أعلم.

تنبيه: يُعْرَفُ حُكْمُ فِعْلِهِ ﷺ بالاضطرارِ الحاصلِ من قرائن أحوالهِ في مَقْصِدِه، فإنَّ الضروريَّ قد يحصلُ عند الأَمارات، فما عرفَه المُشاهِدون له مِنْ قَصْدِهِ ضرورةً وجبَ عليهم اتِّباعُه، وإذا نقلوه إلينا وجبَ علينا العملُ به مع صحَّةِ النَّقلِ بتواترٍ أو غيرِه.

ويُعْلَمُ أيضاً حُكْمُ فِعْلِهِ بما يصفُه به ﷺ من وجوبٍ أو نَدْبٍ أو إباحةٍ، فيُعْمَلُ بمُقتضى وَصْفه إياه.

ويعلم أيضاً حُكْمُه بكَوْنِهِ فَعلَه بياناً لخطابٍ مُجْمَلٍ، فَحُكْمُه حكمُ المُبيِّنِ كغَسْلِهِ الذِّراعَيْن مع المِرْفَقَيْن بعد نزولِ قوله تعالى: ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ (المائدة: ٦)، وطريقُنا إلى كونِهِ بياناً إمّا قولُه أو معرفتُنا بقرينةِ حالٍ أنَّه فعلَه امتثالاً لذلك الخطاب، وما فعلَه ﷺ من الأفعالِ في الصلاةِ بعد أنْ نهانا أن نفعل فيها فِعلاً يُخالفُها اقتضى الإباحةَ، نحوُ أن يَرْمِيَ بالنُّخاعةِ أو يُسَوِّي رِداءَه ونحو ذلك، لأنَّه ﷺ لا تجوزُ عليه المَعْصِية، وقد أُمِرْنا بالاقتداءِ به في أفعالِه وأقواله، فنقطعُ بأنَّ فِعْلَه بعد النَّهي تخصيصٌ لعمومِ النَّهْي حِينئذٍ.

---

(١) وهي الفضيلة.

وكذلك ما فَعَلَه ﷺ ولم نَعْلَمْ جهةَ حُكْمِه ولا دلالةَ على الوجوبِ فنَدْبٌ، إذ قد أُمِرْنا بالتأسِّي به، فإذا لم يكُنْ واجباً تعيَّن النَّدْبُ [١] والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ تقريرِه عليه الصلاة والسلام، وهو القِسْمُ الثالث من السُّنَّةِ، فقال:

(مَبْحَثُ تقريره ﷺ)

وإنْ رأى الفِعْلَ ولم يُنْكِرْهُ وكان قادِراً فقَد قَرَّرَهُ
لكن بشرطِ أن يكونَ ما فُعِلْ ليسَ بمعلومِ الحرامِ فاحتُفِلْ
فليسَ في السكوتِ عن مُرورِ مَنْ ضَلَّ للضَّلالِ مِنْ تَقْريرِ
وإنْ بدا استبشارُهُ كانَ أَدَلّ على جوازِ ما أتاه مَنْ فَعَلْ

إذا رأى ﷺ فِعْلاً أو سمعَ قوْلاً من أحدٍ، وكان عليه الصلاة والسلام قادراً على الإنكارِ فلم يُنْكِرْه، كان ذلك تَقريراً منه على ذلك الفعل، فيكونُ دليلاً على جوازِه اتفاقاً [٢]. لكن بشرطِ أن يكونَ ذلك الفعلُ والقولُ[٣] ليس بمعلومِ الحرامِ، أي: ليسَ مما يُقْطَعُ بتحريمهِ قَطْعاً لا يمكنُ نَسْخُه ولا تغييرُه كالكُفْر باللهِ ونحوِه، وأن لا يكونَ ممّا تدلُّ قرينةُ الحالِ على أنَّ سكوتَه ليس بتقريرٍ، فإنَّه لو رأى ﷺ مَجوسِيّاً مارّاً إلى الكنيسةِ فلم يُنْكِرْه عليه ما كان ذلك منه تقريراً على جوازِ المرورِ إلى الكنيسة [٤]، فقَوْلُ المصنِّف: «فليسَ في السكوتِ عن

---

(١) انظر «منهاج الوصول» ص٢٨٥ للمرتضى الزيدي.

(٢) لتمامِ الفائدة انظر «البرهان» (١:٣٢٨) للجويني، و«شرح اللمع» (١:٥٦٠) للشيرازي، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٢:١٢٤) للتاج السبكي، و«حاشية الإزميري» (٢:٢٤٤)، و«منهاج الوصول» ص٢٨٥ للمرتضى الزيديّ.

(٣) كذا في الأصل. والصواب «أو القول» كما في تصويبات المصنِّف.

(٤) والمراد به المرور على جهةِ التعبُّدِ بمعتقدِ الكافر، وإلّا فإن المرور بمُجَرَّدِه ليس حراماً على الكافرِ ولا على المسلم. أفاده التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٢:١٢٥).

مرور... مَنْ ضَلَّ» معناه: وليسَ في سكوتِه ﷺ عن مرورِ الكافرِ إلى كُفْرِهِ تقريرٌ لكونِ ذلك الحالِ معلوماً أنَّه حرام، ولأنَّ حالَ المَجوسِّي غيرُ قابلٍ للإنكار.

اعلم أنَّ لحُجِّيَّةِ تقريرِه عليه الصلاة والسلام شُروطاً [(١)]:

أحدُها: أن يَعْلَمَ بذلكَ الفِعْلِ ولم يُنْكِرْه، واشترطَ بعضُهم أن يكونَ ذلك في حَضْرتِه، فيخرجُ ما فُعِلَ في غَيْرِ حَضْرتِه ولو عَلِمَ به، والصوابُ عَدَمُ اشتراطِ ذلك.

وثانيها: أن يكونَ قادراً على الإنكار فلم يُنْكِره، فيخرجُ ما لو سكتَ عن إنكارِ فِعْلٍ لا يستطيعُ إنكاره[(٢)].

وثالثها: أن يكونَ ذلك الفِعْلُ ممّا يحتملُ النَّسْخَ فيخرجُ نحوُ الكُفْرِ باللهِ تعالى، فليس في السكوتِ عنه تقرير.

ورابعها: أن لا يُنْكِرَه في حَضْرتِه غيرُه مخافةَ أن يكون قد اكتفى بذلك الإنكارِ.

وخامسُها: أنْ يُعْلَمَ مِنْ حالِه أنَّه مُنْتَبهٌ لذلك الفِعْل غَيْرُ غافلٍ عنه، فإن احتَمَلَ أنَّه غافلٌ فلا تقريرَ. هذا كلُّه إذا لم يظهَرْ منه استبشارٌ بالفِعْل، أما لو ظهرَ منه عليه الصلاة والسلام استبشارٌ بذلك الفِعْلِ أو ذلك القَوْلِ، كان ذلك أدلَّ على الجوازِ ولا يكونُ دليلاً على التعبُدِ به، فلا وَجْهَ لتمسك الشافعيِّ

---

(١) انظر «البحر المحيط» (٣:٢٧١) للبدرِ الزركشي.

(٢) هذا قولُ ابن الحاجب، وتعقَّبه البدر الزركشي في «البحر المحيط» (٣:٢٧٢) بأن من خصائصه ﷺ عدمَ سقوطِ وجوبِ تغيير المنكر بالخوفِ على النفس بعد إخبار الله بعِصمتِه في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧). ونقل عن القاضي أبي الطيِّب الطبري: أنَّ النبيَّ ﷺ اختصّ بوجوبه لأمرَيْن: أحدهما: أنَّ الله ضَمِنَ له النصرَ والظَّفر بقوله: ﴿إِنَّا كَفَيْنَٰكَ ٱلْمُسْتَهْزِءِينَ﴾ (الحجر: ٩٥). والثاني: أنَّه لو لم يُنْكِرهُ لكان يُوْهِمُ أنَّ ذلك جائز، وإلاَّ لأمر بتركه. انتهى. قال الزركشي: وحينئذٍ فلا يُعْقَلُ هذا الشرطُ.

باستبشاره ﷺ بقَوْلِ الْمُدلجيّ ـ وقد مُدَّتْ له أقدامُ زيدٍ وأسامةَ ـ: «إنَّ هذه الأقدامَ بعضُها من بعض»[1] في جَعْلِ القافةِ طريقاً شَرْعِيّاً يُؤخَذُ بها في النَّسَب[2]، لأنَّا نقولُ: إنَّ استبشارَه إنَّما كان لموافقةِ الحقِّ وإلزامِ الخَصْم ما يلزَمُه على أَصْله، لأنَّ المنافقين تعرَّضوا لذلك[3].

فإن قال: إنَّ موافقةَ الحقِّ لا تمنَعُ الإنكارَ إذا كان مُنْكَراً.

أُجيب: بأنَّه ليس بمُنْكَرٍ في نَفْسِه، لكنَّ المُنْكَر الأخْذُ بمُجَرَّدِ القافة، وقد أَنكر ذلك ﷺ في قوله: «الوَلَدُ للفراشِ وللعاهرِ الحجر»[4] فلا يلزَمُ ما ذُكِرَ والله أعلم.

ثم قال:

وإن أتـــى تقريـرُهُ مُخَصّصـا فَغَيْـرُ مَـنْ قُـرِّر أيضـاً خُصّصا
إنْ وافـقَ الوَصْفَ الذي له أقِر وإن خَفِـي ففـي مَحَلّـه قُصِـرْ

اعلم أنَّ حُكْمَ تقريرِه عليه الصلاة والسلام حُكْمُ فِعْلِهِ حيث إنَّه يكونُ ناسِخاً ومنسوخاً، فإن سبق التحريمُ ثم رأى مَنْ فَعَلَ ذلك المُحَرَّمَ فلم يُنْكِرْه عليه، كان ذلك نَسْخاً للتحريم بِشرطِ أنْ يكونَ قادِراً على الإنكار، وأن لا تكونَ هُنالك قرينةٌ تدلُّ على أنَّ سكوتَه عن غيرِ رضًا بالفِعْل. وكذا يكونُ بياناً للُمجْملِ، وكذا يكونُ مُخَصِّصاً للعموم على الصحيح، وقد تقدَّم ذلك كلُّه.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٧٧٠) ومسلم (١٤٥٩) وغيرهما من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) انظر «البرهان» (١:٣٢٩) للجويني، و«إيضاح المحصول» ص٣٦٨-٣٦٩ للمازري، و«الفروق» (١:٧٤) للقرافي.

(٣) انظر «شرح النووي على مسلم» (٥:٢٩٧).

(٤) أخرجه الربيع في «المسند» (٦٠٩) والبخاري (٦٧٤٩) ومسلم (١٤٥٧) وغيرهم من حديث سعد بن أبي وقّاص. ولتمام الفائدة انظر «شرح مسند الربيع» (٣:٣٠٦) للإمام السالمي.

مثالُ التخصيصُ به: أنْ ينهى ﷺ عن استقبالِ القِبْلَة بِبَوْلٍ أو غائطٍ، ثم يرى مَنْ يستقبلُها فلا يَنْهاه[١]، فإنَّه يكونُ مُخَصِّصاً لذلك الفاعلِ، ونَحْوُ نَهْيِهِ ﷺ عن الصلاةِ بعد الصُّبْحِ[٢]، فرأى إنساناً يصلِّي بعد الصُّبْح ركعَتي الفجرِ، فأَقَرَّه عليه الصلاة والسلام، فدلَّ على جوازِ الركعَتيْن دُونَ غيرِهما، فإن تَبَيَّنَتْ عِلَّتُه حُمِلَ عَلَيْهِ مَنْ يُوافِقُه في ذلك بالقياسِ أو بقولِهِ ﷺ: «حُكْمي على الواحد حُكمي على الجماعة»[٣]، وإن لم تتبيَّن عِلَّتُه، قال ابنُ الحاجب[٤]: فالمختارُ أنَّه لا يتعدَّى لتعذُّرِ دليله، قال البَدْرُ[٥]: أمّا تعذُّرُ القياسِ فظاهِر، وأمَّا «حُكْمي على الواحدِ حُكْمي على الجماعة» فإنَّه مختصٌّ بما عُلِمَ فيه عَدَمُ الفارِق كالزِّنا للرَّجْم، وأما ما لم يُعْلَمْ فيه ذلك فلا نُسَلِّمُ أنَّهُ مُجْمَع عليه، وقيل: بل يتعدّى إذْ لا دليلَ على الفَرْقِ، وجَوابُه ما مرَّ.

والقولُ: بأنَّ التقريرَ مُخصِّصٌ للعُموم هو مذهَبُ الجمهورِ كما مرَّ[٦]، وصَوَّبَه البَدْرُ الشمَّاخي. وقيل: لا يكونُ مُخَصِّصاً إذ لا ظاهِرَ له.

وجوابُه: أنَّ ظاهرَه الجوازُ، لأنَّ الحالَ التي عليها رسولُ الله ﷺ تدلُّ على ذلك، لأنَّه لا يسعُه السكوتُ على مُنْكَرٍ مع القُدْرَةِ على إنكارِه من غيرِ أن يُعْلَمَ منه عَدَمُ الرِّضى به والله أعلم.

ثم إنَّهَ أَلْحَقَ رُكْنَ السُّنَّةِ بمباحثَ تتعلَّقُ به وَجَعَلَها خاتمةً له، لأنَّها كالجُزْءِ منه، فقال:

(١) انظر «مسند الربيع» (٧٨) و«صحيح البخاري» (١٤٥).

(٢) أخرجه الربيع في «المسند» (٢٩٥)، والبخاري (٥٨١)، ومسلم (٨٢٦) من حديث ابن عباس.

(٣) سبق تخريجُه.

(٤) «رفع الحاجب» (٢:١٣٠)

(٥) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص١٥٤.

(٦) وهو قاطعٌ في تخصيصِ العامِّ في حقِّ الفاعل بعَيْنِه، أمَّا في حَقِّ غيرِه، فإن ثبت أنَّ حُكْمَه ﷺ في الواحدِ حُكْمُه في الكلِّ كان ذلك التقريرُ تخصيصاً في حقِّ الكلِّ، وإلاَّ فلا. انتهى من «المحصول» (٣:٨٣) للفخرِ الرازي.

(خاتمة)

وشَـرْعُ مَنْ مَضَـى إذا لم يُبْدَلِ شَـرْعٌ لنا على المقـالِ الأَعْدَلِ
إنْ قَصَّـــهُ اللهُ أو المختـارُ شَـرْعاً لنـا ولـم يكُـنْ إنـكارُ

اختُلِفَ في شرعِ مَنْ قَبْلَنا من الرُّسُلِ: هَل يكونُ ما لم يُنْسَخْ منه شَرْعاً لنا أمْ لا[1]؟ فيه ثلاثة مذاهب:

المذهَبُ الأوّل: لا يكونُ شَرْعاً لنا مُطْلقاً[2].

المذهبُ الثاني: يكونُ شَرْعاً لنا مُطلقاً، لأنّه إذا لم يُنْسَخْ عَلِمْنا بَقاءَهُ[3].

المذهبُ الثالث: أنَّه يكونُ ما لم يُنْسَخْ منه شَرْعاً لنا[4] بشَرْطَيْن:

أحدُهما: أن يَقُصَّه اللهُ علينا أو نَبِيَّه من غيرِ إنكارٍ له.

وثانيهما: أن يكون ذلك على جهةِ التشريعِ لنا كما في قولِهِ تعالى ـ حكايةً عن شعيب عليه السلام ـ: ﴿وَيَٰقَوۡمِ أَوۡفُواْ ٱلۡمِكۡيَالَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ﴾ (هود: ٨٥)، وكما

---

(١) لتمامِ الفائدة انظر «أصول السرخسي» (٩٩:٢)، و«المعتمد» (٣٣٦:٢) لأبي الحسين البصري، و«المحصول» (٢٦٣:٣) للفخر الرازي، و«شرح اللمع» (٥٢٨:١) للشيرازي، و«منهاج الوصول» ص٢٩٢ للمرتضى الزيدي، و«حاشية البنّاني» (٣٥٢:٢)، و«حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢٤٧:٢)، و«شرح التلويح على التوضيح» (١٦:٢) للتفتازاني.

(٢) وهو قولُ المعتزلة، وعليه مشى أبو الحسين واحتجَّ له في «المعتمد» (٣٣٦:٢) وللمازريِّ تفصيلٌ نافع في «إيضاح المحصول» ص٣٦٩ حيث فرَّق بين المنع عَقْلاً والمنع نَقْلاً، فجعل المعتزلة من المانعين عَقْلاً وجعل الباقلاني من المانعين نَقلاً.

(٣) نقله الإزميريُّ في «حاشية المرآة» (٢٤٧:٢) عن جمهورِ الحنفية وعامةِ أصحابِ الشافعيِّ وطائفةٍ من المتكلّمين.

(٤) وهو الذي نصره الشيرازي في «شرح اللُّمع» (٥٢٨:١)، وذكر الجُوَينيُّ (٣٣١:١): أنَّ للشافعيِّ مَيْلًا إلى هذا، وبنى عليه أصلاً من أصولِه في كتاب الأطعمة، وتابَعه مُعْظم أصحابه. ولتمام الفائدة انظر «حاشية الإزميري» (٢٤٨:٢ ـ ٢٤٩).

في قولهِ تعالى ـ حكايةً عن لوطٍ عليه السلام ـ: ﴿ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴾ (العنكبوت: ٢٨) الآية، وكما في قوله تعالى ـ حكايةً عن التوراة ـ: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾ (المائدة: ٤٥) الآية، ونحو ذلك من الآيات، فإنَّ هذه الآياتِ ونحوَها قصَّ الله تعالى علينا فيها أنَّه قد شرعَ على مَنْ قَبْلَنا حُكْمَها ولم يُنكِرْ شيئاً من أحكامِها، وقد قصَّها على جهةِ التشريعِ لنا، فكان شَرْعاً لنا، وهذا المذهبُ هو الذي اختارَه المصنِّفُ وأشار إليه بقوله: «على المقال الأعدل». ومعنى قولهِ: «إذا لم يُبْدَل» أيْ: إذا لم يُنْسَخ.

وحُجَّةُ هذا القولِ: هي حُجَّةُ القولِ بأنَّ شَرْعَ مَنْ قَبْلَنا شرعٌ لنا إذا لم يُنْسَخْ، وستأتي.

وأمّا الاشتراطُ بأنْ يَقُصَّه الله علينا أو نبيُّه، فلارتفاعِ الوثوقِ بكُتُبِهم لتحريفِهم إيَّاها سواءٌ نَقَلَ ذلك الكُفَّارُ أو مَنْ أسلمَ منهم.

وأما اشتراطُ أنه يكونُ على جهةِ التشريعِ لنا فلولا ذلك لكان رسولُنا رسولَ مَنْ قَبْلَنا من الرسلِ سُفيراً بينهم وبين أُمَّتِهِ كواحدٍ من علماءِ عَصْرِنا. وفسادُه لا يخفى، كيف وقد قال عليه الصلاةُ والسلام حين رأى صحيفةً من التوراةِ في يد عُمرَ رضي الله عنه: «أمتهوِّكون أنتُم كما تهوَّكَت اليهودُ والنصارى، والله لو كان موسى حَيّاً لما وَسِعَه إلاّ اتّباعي»[1].

ولقائلٍ أن يقولَ: إنَّه إذا قصَّه الله أو رسولُه على جهةِ التشريعِ لنا، فليس هو بشرعِ مَنْ قَبْلَنا، وإنّما هو شَرْعُ نَبيِّنا، لأنَّ محلَّ النزاع فيما لم يكُنْ قد شُرِعَ

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (١٥١٥٦)، وابن أبي شيبة في «المصنَّف» (٩:٤٧)، والبزار (١٢٤ـ كشف الأستار)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (١٧٧) وغيرهم من حديث جابر بن عبدالله، وإسناده ضعيف لضعفِ مجالد بن سعيد ليس بالقويِّ تغيَّر في آخرِ عمره. كما في «تقريب التهذيب» (٦٤٧٨) لابن حجر.

لنا ولم يُنْسَخ لا في ما شرع، فإنَّه لا يدَّعي أحدٌ أنَّ ما شُرِعَ لنا لا يكونُ شَرْعاً لنا إذا وافق شَرْعَ مَنْ قَبْلَنا بل هو شَرْعٌ لنا إجماعاً، ومحلُّ النِّزاعِ ما قَدَّمْنا، فيكونُ ما اختارَه المصنِّفُ هو نَفْسَ القولِ: بأنَّ شَرْعَ مَنْ قَبْلَنا ليس بشرعٍ لنا، وهذا ظاهر، فيكونُ الخلافُ لفظياً، وزيادةُ القيودِ في التبيين والتوضيح.

احتجَّ القائلون بأنَّه ليس بشرعٍ لنا ـ ولو لَمْ يُنْسَخ ـ بأنَّ نبيَّنا عليه الصلاةُ والسلام كان أصلاً في الشرائع بدليلِ قولِهِ تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ﴾ (آل عمران:٨١) فإنَّه من أبينِ الدلائلِ على أنهَّم بمنزلةِ أُمَّةِ مَنْ بُعِثَ آخِراً في وجوبِ اتِّباعِه، فلا يجوزُ أن يكونَ نبيُّنا عليه الصلاة والسلام تابعاً لشريعةِ مَنْ تَقدَّمه، وإلاّ لزِمَ أن يكونَ تابعاً ومَتْبوعاً وفيه حطُّ مرتبتِه، وبقولِهِ تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ﴾ (فاطر:٣٢) الآية، فإنَّ فيه إشارةً إلى أنَّ شرائعَ مَنْ قَبْلَنا إنّما تلزَمُنا على أنَّها شريعةٌ لنبيّنا لا أنَّها بَقِيَتْ شرائعَ لهم، فإنَّ الميراثَ ينتقلُ مِن الموروثِ إلى الوارثِ على أنَّه يكونُ مِلْكاً للوارثِ ومُضافاً إليه مُخْتَصّاً به[1].

احتجَّ القائلونَ بأنَّه شرعٌ لنا ما لم يُنْسَخْ: بالنقلِ والعقل[2]؛ أمّا النَّقْلُ فقولُه تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ (الأنعام: ٩٠) والهُدى: اسمٌ للإيمانِ والشرائعِ جميعاً، فيجبُ على النبيِّ عليه الصلاة والسلامُ اتباعُ شَرْعِهم، وبقولِهِ تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ﴾ (المائدة:٤٤) والنبيُّ عليه الصلاةُ والسلامُ مِن جُمْلِتهم، فوجبَ عليه الحُكْمُ بها، وبقولِهِ تعالى:

---

(١) انظر «المحصول» (٣:٢٦٣) و«منهاج الوصول» ص٢٩٤ للمرتضى الزيدي.

(٢) انظر «شرح اللمع» (١:٥٢٨) للشيرازي.

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ (الشورى:١٣) والدين: اسْم لما يُدانُ للهِ تعالى به من الإيمان والشرائع.

وأجيب عنه: بتخصيصِ الهُدى والدِّين بأصولِ الشريعة؛ أي: الإيمان.

وأما العقلُ فهو أنَّ الرسولَ الذي كانت الشريعةُ منسوبةً إليه لم يخرُجْ مِن أن يكونَ رسولاً ببعث رسولٍ آخَرَ بَعْدَه، فكذا شريعتُه لا تخرجُ أن تكونَ معمولاً بها ببَعْثِ رسولٍ آخرَ ما لم يقُمْ دليلُ النَّسْخ فيها.

وأجيب: بأنَّه لا نُسَلِّمُ ذلك، لأنَّ شريعةَ الرسولِ السابقِ يصحُّ نَسْخُها ببعثِ الرسولِ الثاني بخلافِ صفةِ الرسالةِ، فإنَّه لا يُمْكنُ نَسْخُها عن الرسولِ بعد ثُبوتِها له وإنْ جَوَّزنا أن يُنْهى عن التبيلغ عند بَعْثِ الرسولِ الثاني. فَنهْيُه عن التبليغ لا يكونُ نَسْخاً لرسالتهِ التي ثبتَتْ له، فظهرَ الفرقُ بين الرسالةِ والشريعة[1].

على أنَّا نقولُ: إنَّه قد قام الدليلُ على نَسْخِ ما سبقَ من الشرائع بشَرْعِ نَبيِّنا عليه الصلاة والسلام إلاّ ما قَصَّه اللهّ أو نبيُّه على سبيلِ التشريعِ لنا، وذلك قولُه تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً ﴾ (البقرة: ٢٠٨)، وقولُه ﷺ حين رأى صحيفةً من التوراةِ في يد عُمرَ رضي الله عنه: «أمتهوّكون أنتم كما تهوَّكَت اليهودُ والنصارى، واللهّ لو كان موسى حيّاً لَما وَسِعَه إلاّ اتباعي»[2].

وأيضاً، فالمعلومُ من حالِ الصحابةِ رجوعُهم عند فَقْدِ النصِّ منه ﷺ إلى القياسِ والاجتهادِ، ولا يَلْتفتون في البحثِ عن الحادثةِ إلى الشرائعِ المُتقدِّمةِ، ولو كان شَرْعُه ﷺ شَرْعَ مَنْ قَبْلَه لم يعملوا بقياسٍ ولا اجتهادٍ حتى يبحثوا

(١) انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (٢٤٨:٢).

(٢) سبق تخريجُه.

عن النصوصِ المُتقدِّمة، والمعلومُ بالنقلِ التواتريِّ أنَّهم لم يكونوا يُعَوِّلون على شيءٍ منها، فكان ذلك منهم إجماعاً على أنَّ شَرْعَ مَنْ قَبْلَنا ليس بشرعٍ لنا ـ ولو لم يُنْسَخْ ـ ما لم يَقُصَّه اللهُ علينا أو نَبِيُّه على سبيلِ التشريعِ لنا، وقد عَرَفْتَ أنَّ هذا المعنى ممّا يَتَّفِقُ عليه الخصمانِ أنَّه شرعٌ لنا كما هو شرعٌ لِمَنْ قَبْلَنا، فهو مع التحقيقِ شرعٌ آخَرُ وافقَ الشرعَ السابقَ.

وأيضاً، فلو كان شرعُ مَنْ قَبْلَنا شَرْعاً لنا لكُنَّا مأمورينَ بمطالعةِ الكتبِ السابقةِ وبقراءتها حِفْظاً لما شُرِعَ لنا. والمعلومُ أنَّا لم نُؤْمَرْ بذلك، بل نُهِينا عنه بالكتابِ والسنةِ كما مرَّ، فعَلِمْنا مِن ذلك أنَّ شَرْعَ مَنْ قَبْلَنا ليس بشرعٍ لنا[1].

وهذه المسألةُ مُتَفَرِّعةٌ على مسألةٍ صورتها: هل كان نَبِيُّنا عليه الصلاة والسلام مُتَعَبِّداً بعدَ البعثةِ بشريعةِ مَنْ قَبْلَه أم لا، وإنّما جاءَ بشريعةٍ مبتدأة؟ قولان: الثاني منهما هو الحقُّ[2] لما قَدَّمْنا من الأدلّة، ولأنّه لو تُعُبِّدَ عليه الصلاةُ والسلامُ بشَرْعِ نبيٍّ قَبْلَه لأُضيف إلى شارعِه، وكان نبيُّنا كالمؤدّي عنه، لأنّ ما كان متعبَّداً فيه باتّباعِ مَنْ قَبْلَه فهو في حُكْمِ المؤدِّي؛ فكما أنَّ شريعتَه لا تُضافُ إلى مَنْ يُؤدِّي عنه من الصحابةِ والعلماءِ كذلك ما أدّاه عن غيرِه لا يُضافُ إليه، فظهر لك أنَّ الحقَّ: أنَّه ﷺ إنَّما بُعِثَ بشريعةٍ مُبْتَدأةٍ سواءٌ وافقَ بعضُها حُكْمَ الشرائعِ السابقةِ أو خالفَ.

أمّا قَبْلَ البِعْثة، فقيل: إنَّه مُتَعَبَّدٌ بشَرْعِ مَنْ قَبْلَه من الأنبياء. وقيل: إنَّه لم يُتَعَبَّدْ. وتوقَّفَ آخرون، وهو الحقُّ، إذْ لا عِلْمَ لنا إلاّ بما انتهى إلينا عِلْمُه [3]. وكلا الحالَيْن في حَقِّه مُمكن.

(١) انظر «منهاج الوصول» ص٢٩٤ ـ ٢٩٥ للمرتضى الزيدي.
(٢) انظر «المحصول» (٢٦٥:٣) للرازي و«حاشية الإزميري» (٢٤٧:٢).
(٣) وهو قولُ الجمهور. انظر «حاشية البنّاني على المحلّي» (٣٥٢:٢).

والذي يقتضيه ظاهرُ سيرتِه عليه الصلاة والسلام: أنه كان قبلَ البِعْثةِ غيرَ مُتَعَبَّدٍ بشَرْعِ مَنْ قَبْلَه، لأنّه لو كان مُتَعبَّداً بشيءٍ من الشرائعِ السابقةِ لوجب عليه البحثُ عن أحكامِ تلك الشريعة، وطَلَبُها من أهْلِها[(١)]، والمعلومُ من سيرته: أنَّه كان أُمِّياً لا يكتبُ الكتابَ ولا يَقرأُهُ زيادةً في معجزته بعد النبوة. والمعلومُ من حالِهِ أيضاً: أنَّه لم يُجالِسْ راهباً، ولا خرج إلى حَبْرٍ من الأحبارِ، ولا سأل عن شيءٍ من الأحكام التي قَبْلَه، ولم يكن الوحيُ يأتيه قَبْلَ البعثةِ حتى يدلَّه على شيءٍ منها، فعَلِمْنا من مجموع هذه الأحوالِ أنّه لم يكن مُتَعبَّداً بشيءٍ من أحكامِ الشرائع قبل البعثةِ أيضاً. أما التوحيدُ وما تقومُ به حُجَّةُ العقلِ فقد كُلِّفَ به جميعُ العقلاء، وقد وُفِّقَ عليه ﷺ قبلَ البعثةِ وبَعْدَها، وقد كان قبل البِعثةِ أيضاً محفوظاً من قاذورات الجاهلية تسديداً من الله تعالى وحُسْنَ توفيقٍ له، فنشأ في كَنَفِ الله تعالى وحِفْظِه مقروناً بالملائكة عليهم السلام حتى انتهى إلى الوقتِ الذي أرادَ الله له فيه ظهورَ الكرامةِ العُظْمى. ذلك فَضْلُ الله يؤتيه مَنْ يشاءُ، والله ذو الفَضْلِ العظيم، واللهّ أعْلَمْ.

ثم إنَّه أخَذَ في بيان حُكمِ مذهبِ الصحابيِّ فقال[(٢)]:

ومَذْهَـبُ الصاحبِ قيـل: يَلْزَمُ اتّباعُـه، وقيـل: ليـس يَلْـزَم

اختُلِفَ في مذهبِ الصحابيِّ: هل يكونُ حُجَّةً على غيرِه ويلزَمُنا اتِّباعُه أمْ لا؟ على ثلاثةِ مذاهب:

أحدُها: أنَّه يلزَمُنا اتِّباعُه سواءٌ كان قولُه مما يدرك بالقياسِ أوْ لا، لأنَّ قَوْلَه

(١) انظر «المعتمد» (٢:٣٣٧) لأبي الحسين البصري.

(٢) لتمام الفائدة انظر «أُصول الجصَّاص» (٢:١٧٢)، و«شرح اللمع» (٢:٧٤٢) للشيرازي، و«حاشية الإزميري» (٢:٢٥٠)، و«منهاج الوصول» ص٢٦٣ للمرتضى الزيدي، و«شرح مختصر العدل والإنصاف» ص١٩٢ للبدر الشمَّاخي، و«رفع الحاجب» (٤:٥١٣) للتاج السبكي. وللحافظ العلائي كتابٌ نفيسٌ هو «إجمالُ الإصابة في أقوالِ الصحابة» وهو مطبوع.

إنْ كان عن سماعٍ فَبِها، وإن كان عن رأيٍ فَرَأْيُهم أَقْوى من رأي غيرِهم، لأَنَّهم شاهدوا طريقَ النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ في بيانِ الأحكامِ، وشاهدوا الأحوالَ التي نَزَلَتْ فيها النصوصُ، والمحالَّ التي تتغيَّرُ باعتبارِها الأحكامُ، ولهم زيادةُ احتياطٍ في حِفْظِ الأحاديثِ وضَبْطِ معانيها وليس ذلك لغيرِهم [1].

وثانيها: لا يجوزُ تقليدُه مُطلقاً لأنَّه قد ظهرَ فيهم الفتوى بالرأي، واحتمالُ الخطأ في اجتهادِهم ثابتٌ لعدمِ عِصْمَتِهم من الخطأ كسائرِ المُجْتَهدين، وإذا احتملَ الخَطأ لم يَجُزْ لمجتهدٍ آخرَ تقليدُه كما لا يجوزُ تقليدُ التابعيِّ ومَنْ بَعْدَهم [2].

وثالثُها: يجبُ تقليدُه فيما لا يُدرَكُ بالقياسِ [3]؛ إذا لا وَجْهَ له إلّا السماعُ أو الكَذِب، والكذِبُ عنهم مُنْتَفٍ، وأما إذا أُدْرِكَ بالقياسِ فلا يجبُ، لأنَّ القولَ بالرأيِ منهم مشهورٌ والمجتهدُ يُخْطِئُ ويُصيب.

وهذه المسألةُ متفَرِّعةٌ على مسألةٍ أُخرى صورتُها: هل مذهَبُ الصحابيِّ إذا لم يُبَيِّنْ أنَّه عن اجتهادٍ منه محمولٌ على أنَّه عن رسولِ اللهّ ﷺ أم لا؟ أم يُحْمَلُ على أنَّه عن رسولِ الله ﷺ في غيرِ ما يُدْرَكَ بالقياسِ دون ما يُدْرَك به؟ فيه أقوالٌ ثلاثة [4]؛ وتفرَّعَ على القولِ بأنَّه مسموعٌ من رسولِ اللهّ ﷺ القولُ بلزوم اتِّباعه، وتفرَّعَ عن عَكْسِه القولُ بعَدمِ لزومِ اتِّباعِه، وتفرَّع عن القولِ الثالث لزومُ اتباعِه فيما لا يُدْرَكَ بالقياسِ دُونَ ما يُدْرَكَ به، ولكُلٍّ حُجَّةٌ لا نُطيلُ بذكْرِها مخافة التطويل.

---

(١) وهو قولُ الشافعيّ في القديم، ونُقِلَ عن مالكٍ وأكثرِ الحنفية. انظر «البحر المحيط» (٣٥٩:٤) للبدر الزركشي.

(٢) وهو قولُ ابن الحاجب في «المختصر» (٥١٣:٤) بشرح السبكي، وهو قولُ الشافعيِّ في الجديد، وإليه ذهب الجمهورُ وإليه يومئ كلامُ أحمد. انظر «البحر المحيط» (٣٥٨:٤).

(٣) وبه قال الجُوَيْني في «البرهان» (٨٩١:٢) وقيَّده بأن يكون قولُهم قاطعاً جازماً. وقوّاه العلائي في «إجمال الإصابة» ص٧٣.

(٤) انظر «منهاج الوصول» ص٢٦٣ للمرتضى الزيدي.

والصحيحُ: أنَّ مَذْهَبَ الصحابيِّ لا يكونُ حُجَّةً على غيرِه؛ إذْ لو كان حُجَّةً على أحدٍ لزمَ أن لا يقَعَ بين الصحابةِ خلافٌ في مسألةٍ أصلاً، وبيانُ ذلك: أنَّ الخلافَ قد وقعَ من الصحابةِ في كثيرٍ من المسائلِ، فلو كان قَوْلُ الصحابيِّ حُجَّةً على غيرِهِ لزِمَ أن يكونَ مَنْ سبقَ مِنهم إلى قولٍ حُجَّةً على غيرِهِ يلزَمُ الباقين اتِّباعُه، فلا يَسَعُهم خلافُه، والمعلومُ أنَّهم قد اختلفوا ولم يَجْعلوا القولَ السابقَ حُجَّةً على غيره.

وقد حكى بعضُ الأُصوليِّين الإجماعَ على أنَّ قولَ الصحابيِّ لا يكونُ حُجَّةً على صحابيٍّ مِثْلِه. وذكروا الخلافَ في حُجِّيَّتِه على مَنْ بَعْدَ الصحابةِ[1]، وأقول: إنَّ الصحابيَّ وغيرَه من المُجْتهدين سواءٌ في ذلك، فإذا لم يكُنْ قولُ الصحابي حُجَّةً على صحابيٍّ مِثْلِهِ، كذلك يجبُ أن لا يكونَ حُجَّةً على غيرِ الصحابيِّ؛ لأنَّ الفَرْقَ بينهما تحكُّم، والله أعلم.

---

(١) انظر «حاشية الإزميري» (٢:٢٥٠).

ثم إنه أخذ في بيان الإجماع، وهو الدليلُ الثالثُ من الأدلة الشرعية فقال:

«الركنُ الثالث في الإجماع» (١)

وهو في اللغة: العَزْمُ (٢). يقال: أجمع فلانٌ على كذا بمعنى عزم عليه. والاتفاق يقال: أجْمَعَ القومُ على كذا: إذا اتّفقوا. والفَرْقُ بين المعنيَيْن: أَنَّ المعنى الأوّلَ يُتَصَوَّرُ من واحدٍ بخلاف المعنى الثاني. فيُقالُ: أجمع فلانٌ على كذا بمعنى عزم عليه، ولا يُقال ذلك إذا أُريدَ معنى الاتفاق. وفي الاصطلاح ما أشارَ إليه المصنِّفُ بقوله:

إجماعُنا اتّفاقُ أَهْلِ العِلْمِ ... مِنّا على بيانِ نَوْعِ حُكْمِ
كما إذا ما اتّفقت أقوالُهم ... عليه أو تواطأَتْ أفعالُهم
وإن يَقُلْ بعضُهُمُ أو يَعْمَلِ ... وسكتَ البعضُ فدونَ الأوَّلِ
وسَمِّهِ القطعيَّ ـ أعني السابقا ـ ... وتارِكُ القطعيِّ صارَ فاسقا
وبالسُّكوتيِّ فَسَمِّ الثاني ... وأَبْقِ مَنْ خالف في الإيمانِ
لكنّه يُوْجِبُ نَفْسَ العَملِ ... ظَنّاً كما في خَبَرِ المُعَدَّلِ

الإجماعُ في عُرْفِ الأُصوليِّين والفقهاءِ وعامّةِ المسلمين: عبارةٌ عن اتِّفاقِ عُلماءِ الأمةِ على حكمٍ في عَصْر(٣). وقيل: اتِّفاقُ أُمَّةِ محمدٍ ﷺ في عصرٍ على

(١)قد صنَّف في مسائل الإجماع من القدماء: ابن المنذر وابن حَزْم. ولتمام الفائدة انظر: «أصول السرخسي» (٣٠١:١)، و«المحصول» (٢٠:٤) للفخر الرازي، «والمعتمد» (٣:٢) لأبي الحسين، و«مختصر ابن الحاجب» ص١٠٩ بشرح الإيجي، و«شرح مختصر العدل» ص١٩٢ للشمَّاخي، «وحاشية الإزميري» (٢٥٢:٢).

(٢) انظر «الصحاح» (١١٩٩:٣) للجوهري.

(٣) انظر «شرح اللُّمع» (٦٦٥:٢) للشيرازي، و«العدل والإنصاف» (١٨٤:١) للوارجلاني.

أمرٍ[١]. وزاد بعضُهم: ولم يسبِقْهُ خلافٌ مُسْتَمِرٌّ[٢]، فيخرجُ على التعريفِ الأوَّلِ عوامُّ الأُمَّةِ ممَّن لا عِلْمَ له، فلا يَقْدَحُ خِلافُهم في انعقادِ الإجماع، ويدخُلون على التعريفِ الثاني فيُعْتَبَرُ وِفاقُهم في انعقادِ الإجماع، وله شُروطٌ ومَحَلٌّ يأتي بيانُ كلٍّ واحدٍ من ذلك في محلِّهِ إن شاءَ اللهُ تعالى.

وصورُة الإجماع[٣]: هي أن يَنْطِقَ كلُّ واحدٍ من المُعْتَبَرين بأنَّه يجبُ كذا، أو يَحْرُمُ، أو يُنْدَبُ، أو يُكْرَهُ، أو يُباحُ، أو أن يَفْعَلَ كلُّ واحدٍ من المُعْتَبرين فِعلاً يُواطِئُ في ذلك فِعْلَ صاحبِهِ نحو أَنْ يُصَلّوا على الجِنَازةِ بأربعِ تكبيراتٍ لا يزيدُ بعضُهم عليها ولا يَنْقُصُ، أو يَتَّفِقوا على تَرْكِ شيءٍ نحو أن يَتْركوا الأَذانَ في صلاةِ العيد، أو نَحْوَ ذلك، فيكونُ إجماعاً على أنَّه غيرُ واجبٍ فيها، أو يقولَ بعضُهم قولاً أو يَعْمَلَ عملاً ويسكُتَ الباقون بعد انتشارِ ذلك القولِ أو العملِ فيهم، ومع القُدْرةِ على إنكارِهِ، فلا يُنْكِروه بل يسكتون عليه، كما إذا قال بعضُهم: صلاةُ الكسوفِ مشروعةٌ، وانتشرَ فيهم هذا القولُ، فلم يُنْكِرْه أحدٌ منهم كان إجماعاً على شَرْعِيَّتِها، فلو قالَ ـ مثلاً ـ: مفروضةٌ ولم يُنكروه، ثبتَ الإجماعُ على فَرْضِيَّتِها، فالإجماعُ حينئذٍ نوعان[٤]:

أحدُهما: إجماعٌ قَوْليٌّ وهو ما فيه اتفاقُ أقوالِهم أو تواطؤ أفعالِهم على شيءٍ واحد.

والنوع الثاني: سُكوتيٌّ وهو ما فيه قَوْلُ بعضِهم أو عَمَلُه مع سكوتِ الباقينَ عليه بعد انتشارِ ذلك فيهم، ومع القُدْرةِ على إنكارِهِ. ولكلٍّ واحدٍ من النَوعيْن حُكْمٌ، يخالِفُ حُكْمَ الآخر.

---

(١) قاله الغزالي في «المستصفى» (١٧٣:١) وقَيَّدَ الأمرَ بكونه من الأُمور الدينية. ولابن الحاجب اعتراضاتٌ على هذا الحدِّ كما في «المختصر» ١٠٨ بشرح الإيجي.

(٢) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص١٠٧ بشرح الإيجي.

(٣) انظر «شرح اللمع» (٦٩٠:٢) للشيرازي.

(٤) انظر «كشف الأسرار» (٢٢٨:٣) للعلاء البُخاريِّ.

أمّا حكمُ الإجماعِ القولي: فهو أنَّه حُجَّةٌ قَطْعِيةٌ يفسُقُ مَنْ خالفَها عند الجمهور[١]، لكن كونُها قطعيةً بعد كمالِ شرُوطِها الآتي ذِكْرُها، وفي موضعٍ لا يكونُ فيها خلافٌ: هل ذلك الحالُ إجماعٌ أم لا؟ فما وقع فيه الخلافُ أنَّه إجماعٌ أم غيرُ إجماعٍ فليس بحُجَّةٍ قطعيةٍ اتفاقاً، وخالف النظّام والرافضةُ وبعضُ الخوارجِ فزعموا أنَّه ليس بحُجَّةٍ[٢].

قال صاحبُ «المنهاج»[٣]: واختلف الرواةُ عنهم؛ فمنهم مَنْ زَعَم أنَّهم إنما خالفوا في ثُبوتِهِ لا في كونِهِ حُجَّةً، لأنَّ انتشارَ الأُمَّةِ يُحيلُ اطِّلاعَ كلُّ واحدٍ منهم على الحُكْم.

قلتُ: وعلى هذه الحكايةِ عنهم مَشَيْتُ في «النَّظْم» كما ستَعْرِفُه ممّا يأتي.

قال: ومِنهم مَنْ حكى أنَّهم إنَّما مَنعوا كَوْنَه حُجَّةً ـ ولو ثَبت ـ.

أقول: وكِلا الحكايتَيْن مُخالِفةٌ للجمهورِ، لكنَّ الحكايةَ الثانيةَ أيْسَرُ من الأولى. ويُحْتَملُ الجمعُ بينَهما بأن يُقالَ: الجميعُ قد صَدَرَ مِنهُم، لأنَّ الثانيةَ فَرْعُ الأولى.

وللجمهورِ على أنَّ الإجماعَ القوليَّ بعد كمالِ شُروطِهِ حُجَّةٌ قَطْعِيَّةٌ أدِلَّةٌ من الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماع.

فأمَّا أدِلَّتُهم من الكتابِ: فمنها قولُه تعالى: ﴿ **وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا** ﴾ (البقرة: ١٤٣) احتجَّ به أبو عليّ الجبَّائي وبعضُ أصحابنا، قال الجُبَّائي[٤]: فجعلَهم بمنزلةِ الرسولِ

---

(١) انظر «التقرير والتحبير» (١١٣:٣) لابن أمير الحاجّ.

(٢) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص١٠٨ بشرح الإيجي.

(٣) «منهاج الوصول» ص٢٩٦ للمرتضى الزيدي.

(٤) انظر «منهاج الوصول» ص٢٩٧ للمرتضى الزيدي. وقد نقله القاضي عبدالجبار في «المغني»=

في الشهادةِ، والشهادةُ تستلزِمُ العدالةَ، فاقتضى ذلك عِصْمَتَهم، أي: عِصْمَةَ جماعتِهم من الخطأِ، فحَرُمَتْ مخالفتُهم.

واعترضَ أبو هاشمٍ هذا الدليلَ قال[1]:

إنَّ الشاهدَ لا تُعْتَبَرُ فيه العدالةُ عند تحمُّلِ الشهادةِ، وإنَّما تُعْتَبَر عند أدائها، وأداءُ هذه الشهادةِ إنَّما يكونُ في الآخرة، فلا تدلُّ على عدالتِهم في الدُّنيا، فبطل الاستدلالُ بها، ثم ولو سلَّمْنا عدالةَ الشاهدِ، فإنَّ ذلك لا يوجِبُ تحريمَ مخالفتهِ في جميعِ أفعالِهِ وأقوالِهِ لجوازِ الصغائرِ عليه، فلا نأمَنُ أن نُتابِعَه في خطأ، فلو قَدَّرْنا أنَّ الأُمَّة عدولٌ لأجلِ الشهادةِ لم يجبِ اتِّباعهم في جميعِ أفعالِهم وأقوالِهم كالشاهد، قال صاحب «المنهاج»[2]: فهذه طريقةٌ لا تُفيدُ قَطْعاً ولا ظنّاً قوياً كما ترى.

ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء:٥٩) احتجَّ بها القاضي عبدالجبار[3] قال: فاقتضى ظاهرُها أنَّهم إذا لم يتنازعوا لم يرجِعوا إلى واحد[4]، وهذا يستلزمُ كَوْنَ ما أجمعوا عليه حقّاً لما لم يَرْجِعوا إلى أحدٍ غيرِهم إلاّ مع النِّزاع.

قال صاحب «المنهاج»[5]: وهذا الاستدلالُ ضعيفٌ من وَجهيْن:

أحدُهما: أنَّه أَخْذٌ بمَفْهومِ الشَّرطِ لا بمنطوقٍ، ولم يؤخَذْ بالمفهومِ في الظَّنيّات عند جمهورِ المعتزلةِ فَضْلاً عن القَطْعيّات.

= (١٧١:١٧) وأطال النفسَ في توضيحه.

(١) «منهاج الوصول»، ص٢٩٩.

(٢) «منهاج الوصول» ص٢٩٩.

(٣) انظر «المغني» (١٩٨:١٧) للقاضي عبدالجبار. وهو موطنٌ يحتاج إلى تحريرٍ فليُتأمَّل.

(٤) لأن تعليق الحكم بالشرط يدلُّ على أنَّ ما عداه بخلافه. انظر «المعتمد» (١٦:٢).

(٥) «منهاج الوصول» ص٣٠٠.

الوجه الثاني: أنّا لو سَلَّمْنا صحَّةَ هذا الاستدلالِ لزِمَ منه كَوْنُ إجماعِهم حُجَّةً في حياةِ الرسول، والاتفاقُ مُنْعَقِدٌ على أنَّ الإجماعَ إنَّما يَصيرُ حُجَّةً بعده ﷺ لا في حياتِهِ. سَلَّمْنا، فالإجماعُ ممّا تنازَعوا فيه فيُرَدُّ إلى دليلٍ آخَرَ غيرِ هذه الآية. وهذا يُبْطِلُ كَوْنَها دليلاً عليه قطعاً.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥). قال صاحبُ «المنهاج»[١]: وأوَّلُ مَن احتجَّ بهذه الآيةِ عيسى بنُ أبانَ والشافعيُّ، ثم تابَعهم في الاحتجاجِ خلقٌ كثير، ووَجْهُ الاحتجاجِ بها: أنَّه تعالى توعَّدَ على اتباعِ غيرِ سبيلِ المُؤمنين كما توعَّد على مشاقَّةِ الرسولِ ﷺ فوجبَ كَوْنُه حُجَّةً.

وأوْرِدَ على الاستدلالِ بهذه الآيةِ إيرادات[٢]:

أحدُها: أنَّه تعالى إنَّما توعَّدَ على اتِّباعِ غيرِ سبيلِهم لا على تَرْكِ اتِّباعِ سبيلِهم، وفي ذلك إبطالُ الاستدلالِ على المقصود.

وأُجيبَ: بأنَّ العُرْفَ قاضٍ في هذه العبارةِ أنَّها تَناوَلُ الأمرَيْنِ؛ ألا ترى: أنَّ قائِلاً لو قال: لا تَتَّبِعوا غيرَ سبيلِ فلانٍ، فإنَّه حكيمٌ صالحٌ، أفادَ وجوبَ الاقتداءِ به في أفعالِهِ فكذلك هذه.

الإيرادُ الثاني: أنَّ سبيلَ المؤمنين مُجْمَلٌ غيرُ مُبَيَّنٍ، لأنَّهُ مَجازٌ، لأنَّ حقيقتَه إنّما هو في الطُّرقِ المسلوكةِ على وجهِ الأرض، فإذا كان مَجازاً فهو مُحتملٌ

(١) «منهاج الوصول» ص٢٩٧، ولتمام الفائدة انظر «المعتمد» (٢:٧)، و«المحصول» (٤:٣٥) للفخر الرازي.

(٢) انظر «أصول الجصّاص» (٢:١١١)، و«شرح التلويح» (٢:٤٧) للتفتازاني، «ومنهاج الوصول» ص٢٩٧ للمرتضى الزيدي.

للنَّهْي عن مخالفةِ سبيلِهم في الإيمانِ باللهِ ورسولِهِ والتوحيدِ، وذلك يَبْطُلُ به الاستدلالُ بها على المَقْصود.

وأُجيب: بأنَّه لا شكَّ في أنَّه مَجازٌ، لكنّه يقتضي العُموم؛ أعني: أنَّ الوعيدَ مُتناوِلٌ لمخالفِ سبيلِهم أيَّةَ سبيلٍ سلكوا.

قال صاحب «المنهاج»[1]: وهذا جوابٌ جَيِّدٌ خلا أنَّه يَسْتَلْزِمُ كَوْنَ دَلالةِ الآيةِ على تحريم مخالفةِ الإجماعِ ظَنِّيةً لا قَطْعِيّة، لأنَّ دِلالةَ العُموم ظَنِّية.

الإيرادُ الثالث[2]: أنَّ الظاهرَ يقتضي أنَّ الوعيدَ إنَّما كان على مجموعِ مُشاقَّةِ اللهّ ومشاقةِ رسولِهِ ومخالفةِ المؤمنين، وإذا كان مُتعلِّقاً بالمجموعِ لم يصحَّ تعليقُه بالإفرادِ إلاّ لدليل، وقد قام الدليلُ على تعليقِ الوعيدِ بمشاقَّةِ اللهّ ورسولِهِ، لأنَّها كُفْرٌ، ولم تَقُمْ دِلالةٌ على قيامِ وعيدٍ على مُجَرَّدِ مخالفةِ المؤمنين، وفي ذلك إبطالُ الاحتجاجِ بها على المَقْصود.

وأُجيبَ: بأنَّه قد عَلِمْنا الوعيدَ على مُشاقَّةِ اللهّ والرسولِ من غيرِ هذه الآيةِ الكريمة، فاقتضى عطفُ مخالفةِ المُؤمنين عليها قُبْحَ المخالفةِ في نَفْسِها، إذْ لو لم يَقْبُحْ إلاّ حيثُ انضمَّتْ إلى المُشاقَّةِ لم يكُنْ تحتَ ذكرِها فائدةٌ، لأنَّ المُباحَ لا يَصيرُ قَبيحاً بانضمامِهِ إلى قَبيح.

الإيرادُ الرابعُ: أنَّ الوعيدَ إنَّما تناولَ تحريمَ المُخالفةِ حيث عُلِمَ أنَّ المُجْتَمعين مُؤمنون، ولا طريقَ لأحدٍ من الناسِ إلى معرفةِ إيمانِ كلٍّ واحدٍ من الأمَّةِ على حِيالِهِ، فإيجابُ اتِّباعِ المُؤمنين واقفٌ على شَرْطٍ ممتنعٍ، فلا يجبُ بَيانُه، لا يجبُ اتّباعُهم حتّى نَعْلَمَ إيمانَهم، ولا سبيلَ لنا إلى معرفةِ إيمانِ كلٍّ واحدٍ منهم، فلا يجبُ اتِّباعُهم.

(١) «منهاج الوصول» ص٣٩٧.
(٢) انظر «المحصول» (٣٦:٤).

قال صاحبُ «المنهاج» [١]: هذا سؤالٌ جَيِّد، ولا مَخْلَصَ عَنه إلّا إذا أرادَ بالمُؤمنين المُصدِّقين بالرسولِ من العلماءِ والعوامِّ والأَبرارِ والفُجَّارِ، وذلك فيه كلامٌ سيأتي.

قلت: لكنَّ المَخْلَصَ منه أن يقال في جوابِهِ: إنَّ المُرادَ بالمُؤمنين مَنْ ظَهَرَ منه الإيمانُ، وأنَّهم في حُكم الظاهرِ على حُكْمِ كتابِ الله وسُنَّةِ رسولِه عليه الصلاة والسلام، ولا يَلزَمُ معرفةُ بواطِنهم ولا معرفةُ حالِ كلِّ فردٍ منهم على حِيالِهِ، بل معرفةُ جُمْلَتِهم وأنَّ ظاهِرَهم الإصابةُ، وموافقةُ الحقِّ كافيةٌ في معرفةِ أنَّهم مُؤمنون، وإلى ما ذكرنا تتوجَّهُ خطاباتُ القرآنِ نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ (البقرة:١٠٤)، ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ﴾ (الحجرات:١٠) ونحوُهما من الآيات[٢].

قال صاحبُ «المنهاج»[٣]: والأَقْربُ عندي: أنَّ هذه الآيةَ الكريمةَ لا تُوْجِبُ القَطْعَ بأنَّ الإجماعَ حُجَّةٌ لِما أورَدْناهُ من الإشكالاتِ على الاستدلالِ بها.

قلتُ: وما أوْرَدْنا من الجواباتِ على تلك الإيراداتِ مُزيلٌ لتلك الإشكالات، فتبقى الآيةُ على ظاهرِها في الاحتجاجِ، وإن كان ظاهرُها العمومَ، فبانضمامِ ما سيأتي من الأدلَّةِ إليها تُفيدُ القَطْعَ الذي حاولَه جمهورُ الأُمة، لأَنَّ دِلالةَ العمومِ ظَنِّيةٌ فيما إذا لم يُساعِدْها على القطعِ بإرادةِ المدلولِ دليلٌ آخَرُ، والله أعلم.

---

(١) انظر «منهاج الوصول» ص٢٩٧ ـ ٢٩٨ للمرتضى الزيدي.

(٢) انظر «المغني» (١٧:١٦٣) حيث ذكر القاضي عبدالجبار هذا الإيراد، وأجاب عنه بنحوِ ما أجاب به الإمام السالمي.

(٣) «منهاج الوصول» ص٢٩٨.

وأمّا استدلالُهم من السنَّةِ، فهو قوله ﷺ: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة»[(١)] وجزم بعضُهم بتواترِه.

وقوله ﷺ: «لا تزالُ طائفةٌ من أُمَّتي على الحقِّ ظاهرين»[(٢)].

وقوله ﷺ: «يَحْمِلُ هذا العِلْمَ من كُلِّ خَلْفٍ عُدُوله، يَنْفون عنه تَحريفَ الغالين وانتحالَ المُبْطِلين وتأويلَ الجاهلين»[(٣)].

وقوله ﷺ: «مَنْ سَرَّتْهُ بَحْبوحةُ الجنةِ فليلزَمِ الجماعةَ»[(٤)].

وقوله ﷺ: «مَنْ فارق الجماعةَ قِيدَ شِبرٍ فقدَ خَلَعَ رِبْقَة الإسلام من عُنُقهِ»[(٥)].

وقوله ﷺ: «مَنْ فارقَ الجماعةَ ماتَ مِيتةً جاهِلِيّةً»[(٦)]. **وقوله ﷺ:** «عليكمُ بملازمةِ الجماعة»[(٧)]. ونظائرُ ذلك كثير.

---

(١) أخرجه الترمذي (٢١٦٧) من حديث ابن عمر، وفي إسناده سليمان بن سفيان المدني ضعيف، كما في «التقريب» (٢٥٦٣) لابن حجر ولكنه يتقوّى بما أخرجه الربيع في «المسند» (٣٩) من حديث جابر ابن زيد عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «ما كان الله ليجمع أمتي على ضلال».

(٢) أخرجه البخاري (٧٣١١) ومسلم (١٩٢٠) من حديث المغيرة بن شعبة.

(٣) أخرجه البزّار (١٤٣ ـ كشف الأستار)، وابن عديّ في «الكامل» (٣١:١) وغيرهما من حديثِ ابن عمر وأبي هريرة، وضعّف ابن عديّ طرقه كلّها، لكن قال القسطلاني في «إرشاد الساري» (٤:١): يمكن أن يتقوّى بتَعدُّدِ طرقِهِ فيكون حسناً كما جزم به ابن كيكلدي العلائي. انتهى كلامُه، ولتمام الفائدة انظر «مجمع الزوائد» (١٨٦:١) للحافظ الهيثمي.

(٤) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه أحمد في «المسند» (١١٤)، والترمذي (٢١٦٥) والبزّار (١٦٦)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١٥٠:٤) وغيرهم من حديث عمر، وصحّحه ابن حبان (٤٥٧٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٥) هو جزءٌ من حديثٍ طويلٍ أخرجه الترمذي (٢٨٦٣) والطبراني في «المعجم الكبير» (٣٤٢٧)، وصحَّحه ابن خزيمة (١٨٩٥)، وابن حبّان (٦٢٣٣) من حديثِ الحارث الأشعريّ.

(٦) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه مسلم (١٨٤٨)، والنسائي (١٢٣:٧)، والحاكم في «المستدرك» (١١٧:١) من حديث أبي هريرة.

(٧) لم اهتدِ إليه بهذا اللفظ، وثبت عند البخاري (٧٠٨٤)، ومسلم (١٨٤٧) من حديث حذيفة بن اليمان وفيه «تلزَمُ جماعةَ المسلمين وإمامَهم».

فهذه ونحوُها أخبارٌ مُتعدِّدةٌ من طُرُقٍ مختلفةٍ صحيحةٍ متواترةٍ على معنىً واحدٍ ـ وإن اختلَفَت عباراتُها ـ فقد صَحَّ تواتُرُ معناها كتواتُرِ شجاعةِ عليٍّ وجُودِ حاتم.

قال أبو هاشم[١]: ولأنَّ هذه الأَخبارَ واردةٌ في أصلٍ كبير، وهو الإجماعُ، ووجوبُ الرجوع إليه كالرجوعِ إلى كتابِ الله، وما كان وارداً في أصلٍ كبيرٍ لم يَجُزْ إذا لم يَعْلَم الساكتُ عن راويهِ صحَّتَه أن يَتْرُكَ النكيرَ عليه، بل يُنْكِرُه كما لو روى راوٍ: أنَّ ثَمَّ صلاةً سادسةً مفروضةً على حَدِّ فَرْضِ الخَمْس، فإنَّ مَنْ لم يَعْلَمْ صحَّةَ ذلك لا يُمْكِنُه السكوتُ عن إنكاره، فكذلك هذه الأخبارُ الواردةُ في تنزيلِ الإجماع منزلةَ الكتابِ العزيزِ والسُّنَّةِ المتواترةِ في وجوبِ الرجوعِ إليه؛ لو لم يَعْلَم الساكتُ عند روايتِها صحَّتها لأَنْكَرها. فَعَلِمنا بهذه الطريقةِ صحَّةَ الأخبارِ المرويةِ في وجوبِ اتِّباعِ الأُمَّةِ فيما اجتمعتْ عليه.

قال صاحب «المنهاج»[٢]: وهذه الطريقةُ أقوى من التي قَبْلَها خَلا أنَّ لقائلٍ أن يقول: وبما عرفتُم أنَّها رُوِيَتْ في حضرةٍ جامعةٍ ولم يُنْكِرْها أحدٌ وأين السبيلُ إلى ذلك، وهي في نفسِها آحاديَّة؟ فلا بُدَّ وأن تكونَ صفةُ كيفيةِ روايتِها آحاديةً وإلاّ تدافَعَ الكلامُ، لأنَّ ذلك بمنزلةِ تواتُرِ صفةِ الخبرِ دُونَ مَتْنِهِ وذلك مُحال، وإذا لم تَكُنْ مُتواتِراً ـ أعني روايتَها في حضرةِ جماعةٍ وأنَّها لم يُنْكِرْها أحدٌ ـ فلا سبيلَ إلى القطعِ بصحَّتِها حينئذٍ، فلا يُفيدُ أبا هاشمٍ هذا التدريج.

قال: وكذلك قولُهم إنْ حصَل تواترٌ مَعْنويٌّ هو أقوى مَسْلكاً خلا أنَّه لم يتمّ حتى يُعْلَمَ يقيناً أنَّه قد بلغَ عددُ الأحاديثِ الواردةِ حدّاً يحصُلُ به العِلْمُ الضروريّ بمعناها، وهو عدُد التواتُرِ المُتَّفَقِ على كونِهِ تواتُراً. وفي بلوغِ

---

(١) قد أطال القاضي عبدالجبار النَّفَس في نَقْلِ طريقةِ شيخه أبي هاشم في الاستدلال بالأخبار المروية على كَوْنِ الإجماع حُجَّةً. انظر «المغني» (١٧:١٨٧).

(٢) «منهاج الوصول» ص٢٩٨ ـ ٢٩٩.

الأخبارِ الواردةِ في هذا المعنى إلى هذا القَدْرِ بُعْدٌ جِداً. واللهُ أعلم.

قال[١]: فإنْ قَدَّرْنا حُصولَه فهي حُجَّةٌ قويّةٌ، لكنه بعيدٌ فالأقربُ كونُها ظَنَّية واللهُ أعلم. انتهى كلامه. وهو يميلُ إلى أنَّ الإجماعَ حُجَّةٌ ظَنِّيَّةٌ لا قطعيةٌ لكونِ أدِلَّةِ الإجماعِ ظنيةً عنده، واللهُ أعلم.

وأما دليلُهم من الإجماع؛ فهو ما قالَه ابنُ الحاجب[٢] ـ وتبِعَه عليه البَدْرُ الشمَّاخي ـ [٣]: وهو أنَّ الصحابةَ أجمعَت على تخطئةِ مَنْ خالف إجماعَهم.

قال ابنُ الحاجِب: والعادةُ تَقضي أنَّ الجماعةَ العُظْمى لا تُجْمِعُ على تَخْطِئةِ أحدٍ إلاّ عن دليلٍ قَطْعِيٍّ لا ظَنِّيٍّ، فاستلزمَ ذلك القطعَ بحصولِ اطلاعهم على دليلٍ قَطْعِيّ لأجلِهِ أَجْمَعوا على القطعِ بخطأ مُخالِفهم وإنْ لم نَعْلَمْهُ نَحْنُ.

قال صاحب «المنهاج»[٤]: وهذا الدليلُ قَوِيٌّ إذا سَلَّمْنا أنَّ الجماعة الكثيرةَ لا تُجْمِعُ على تخطئةِ أحدٍ والقطعِ بذلك إلاّ عن علمٍ يقينٍ لكنّا نُنازِعُ في هذا الدليلِ في طَرَفيْن:

أحدُهما: في صِحَّةِ إجماعِهم على تَخْطئةِ مُخالِفيهم وهل تواترَ؟ فلقائلٍ أن يقولَ: لا نُسَلِّمُ القَطْعَ بذلك؛ إذْ لا سبيلَ إليه إلاّ التواتُرُ، ولا تواتُرَ يدلُّنا على ذلك.

الطرفُ الثاني: قولُه: «إنَّ العادةَ تَقْتضي أنَّ الطائفةَ العظيمةَ لا تُجْمِعُ على أمرٍ إلاّ عن دليلٍ قاطع».

---

(١) منهاج الوصول» ص٢٩٩.
(٢) «مختصر ابن الحاجب» ص١٠٩ بشرح الإيجي.
(٣) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص١٩٣.
(٤) «منهاج الوصول» ص٣٠٠ ـ ٣٠٢.

قُلنا: بل نقولُ: لا نُسَلِّمُ ذلك، بل يجوزُ أن يُجْمِعوا على أمرٍ لأَجْلِ أمارةٍ اقتَضَتْه حَصَلَ لهم عنها ظنٌّ لا عِلْمٌ، فإنَّ ذلك مُشاهَدٌ في كلِّ جهةٍ ـ أعني أنَّهم قد يُجْمِعون على أمرٍ ويَدَّعون العِلْمَ به وليس عندَهم أكثرُ من الظَّنِّ ـ إلى أن قال: ثم إنّا لو سَلَّمْنا أنَّ العادةَ تَقْضي بذلك فهل عَلِمْنا ذلك ضرورةً؟ فلا ضرورةَ يمكنُ تقديرُها في ذلك إلاّ البَديهيَّةَ، والبديهيُّ يجبُ اشتراكُ العقلاءِ فيه، فكيفَ تدَّعون العِلْمَ الضروريَّ بإجماعِ الصحابةِ على تخطئةِ مَنْ خالَفهم؟ ولم يُنْقَلْ ذلك عن كلِّ واحدٍ منهم نَقْلاً تواتُرياً، إذاً لَعِلَمه كلُّ مَنْ يَبْحَثُ عنه.

سَلَّمْنا أنَّه قد تواترَ ذلك، فلو كان امتناعُ تخطئةِ الجماعةِ لمن خالفَهم إلاّ عن دليلٍ معلومٍ بالبديهةِ لزِمَ أنْ لا يُخالِفَ في ذلك أحدٌ من العلماءِ. والمعلومُ أنَّ في أكابرِ العلماءِ مَنْ أنكرَ كَوْنَ الإجماعِ حُجَّةً قطعيةً بل ظَنِّيةً، وفيهم مَنْ أنكر كونَه حُجَّةً رأساً [1]؛ لا قطعيةً ولا ظَنِّيةً، فحينئذ لا يستقيمُ دَعْواكم الضرورةَ إلى أنَّ الصحابةَ خطّأوا مخالِفيهم، ولا الضرورةَ البديهيةَ إلى أنَّ الجماعةَ الوافرة لا يصحُّ إطباقُها على تخطئةِ مَنْ خالفَها إلاّ بدليلٍ قاطعٍ، وأنتم مُنازَعُون في الطَرَفيْن جَميعاً، وإلاّ لشارككَم العقلاءُ في ذلك ولم يخالِفْكم فيه أحدٌ، ففي ظهورِ الخلافِ بُطْلانُ هذا الاحتجاجِ، هذا كلامُه هاهنا.

ثم قال: وهذا فَرْعٌ يتفرَّعُ على القولِ: بأنَّ الإجماعَ حُجَّة، وهو أنَّ الأكثرَ يقولون: وهو حُجَّةٌ قَطْعِيَّةٌ، وقال الفخرُ الرازي ـ وهو ابن الخطيب ـ والآمدي: بل ظَنِّيَّةٌ مُطْلقاً [2]، قال: والحُجَّة لنا على أنَّه حُجَّةٌ قَطْعِيَّةٌ ما مرَّ من الأدلةِ القاطعةِ التي حَكَيْناها وأقواها التواتُرُ المَعْنويّ، واحتجَّ هذان بما أوْرَدناه على تلك الأَدِلَّة، قال: وكلامُهما لا يَبْعُدُ عن الصواب والله أعلم، انتهى.

---

(١) وقد سبق بيان ذلك.

(٢) انظر «المحصول» (٤:٦٤) للرازي و«الإحكام» (١:١٨٦) للسيف الآمديّ.

وقد أوردْتُ كلامَه في هذا المقامِ على هذا الحالِ لينظُرَ فيه مَنْ كانت له مَلَكَةٌ يَقْتَدِرُ بها على بيانِ الحقِّ، أما أنا فلم أجِدْ مَخْلَصاً ممّا أورَدَه واللهُ وليُّ التوفيقِ وبيدِهِ كلُّ شيء[1].

وأمّا حُكْمُ الإجماع السُّكوتيِّ: فهو حُجَّةٌ ظَنِّيةٌ توجبُ العَمَلَ ولا تُفيدُ العِلْمَ مِثْلَ خبرِ العَدْلِ، فمَنْ خالفَ الإجماعَ المسكوتي لا يُحْكَمُ بفِسْقِهِ على الصحيحِ كما لا يُحْكَمُ بفِسْقِ من خالفَ خَبَرَ الآحاد، لأنّ التفسيقَ لا يكونُ إلاّ مع مخالفةِ الدليلِ القاطع، وهذا معنى قولِ المُصنِّف: «وأَبقِ مَن خالفَ في الإيمان» الخ. والمعنى: أبْقِه في حُكمِ الإيمان، أي: الإسلام، وإلى هذا القولِ: وهو أنَّ الإجماعَ السكوتيَّ كخبرِ الواحدِ ذهبَ أبو عليٍّ وأبو هاشمٍ وأبو الحسَن الكَرْخيُّ واختارَه القاضي عَبْدُالجبّار.

قال صاحب «المنهاج»[2]: وهذا القولُ هو الأقربُ عندي إذِ العادةُ تَقْضي مع عدمِ التَّقيَّةِ أن يُنْكِرَ المخالفُ ويُظْهِرَ حُجَّتَه، فيَغْلِبُ في الظنِّ أنَّ سُكوتَهم سكوتُ رِضاً، فيكونُ كالإجماعِ الآحاديِّ.

قال أبو هاشم: كان فقهاءُ التابعين يحتجُّون بما هذا حالُه، قال أبو عبدالله البَصْريُّ: إن صحَّ ما قاله فهو حُجَّةٌ.

قال صاحبُ «المنهاج»[3]: وقال أكثرُ الفقهاءِ: بل هو إجماع، أي: حُجَّةٌ قَطْعية، يعني أنَّ أكثرَ الفقهاءِ قالوا: إنَّ الإجماعَ السكوتيَّ حُجَّةٌ قطعيَّةٌ يُقْطَعُ عندَهم بِفِسْقِ مَنْ خالفَه.

---

(١) هذا من تمامِ إنصافِ الإمامِ السالميِّ رحمه الله.

(٢) انظر «منهاج الوصول» ص٣٢٦ للمرتضى الزيدي، و«المعتمد» (٧١:٢) لأبي الحسين.

(٣) «منهاج الوصول» ص٣٢٦ للمرتضى الزيدي.

واحتجُّوا على ذلك بما ذكرَه صاحبُ «المنهاج» مِن القَطْعِ من جهةِ العادةِ بأنَّهم لا يَسْكُتون إذا لم يرضُوا بالقولِ مع عدمِ التَّقِيَّة.

وأجيب بعد التَسليمِ لإصابةِ المجتهدين: بأنَّه لا نَقْطَعُ بأنَّه سكوتُ رِضا.

وقيل: إنَّ الإجماعَ السكوتيَّ ليس بحُجَّةٍ رأساً، وإنما هو بمنزلةِ قولِ العالمِ الواحد، فيلزم المجتهدَ أن يَنْظُر لنفسِهِ ـ ولو خالفَه الإجماعُ السكوتيُ ـ والصحيحُ ما قَدَّمْتُ لك لِما تقدّمَ من الحجَّة على ذلك. واللهُ أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ إمكانِ الإجماعِ فقال[1]:

ومُمْكِنٌ وُقوعُهُ وعِلْمُهُ ونَقْلُهُ لمنْ نأى ورَسْمُهُ
وإنْ نَفَى وُجودَهُ النّظّامُ وغَيْرُهُ فإنَّه مُلامُ

اعلم أنَّ وُقوعَ الإجماعِ من أهلِ الإجماعِ مُمْكِن، وكذا بلوغُ العِلْم بإجماعِهم إلينا مُمْكِن وكذا نَقْلُ إجماعِهم لمن بَعُدَ عنهُمْ مُمْكِن. فلا استحالةَ في شيءٍ من هذه المقاماتِ الثلاثة.

وقد خالفَ بعضُ أهلِ الأهواءِ في المقامِ الأولِ، فزعمَ النظَّام[2] وبعضُ الروافضِ وبعضُ الخوارجِ امتناعَ وجودِ الإجماعِ، ونُقِلَ عنهم أيضاً نَفْيُ حُجِّيَّتِه كما مرَّ، واحتجُّوا على امتناعِ وجودِهِ: بأنَّ انتشارَ الأمَّةِ يمنَعُ نَقْلَ الحُكْمِ إلى كلِّ واحدٍ منهم كما في كثيرٍ من الحادثات، فيمتَنعُ إجماعُهم على حُكْمٍ واحد.

وأجيبَ[3]: بأنَّ المُجتهدين عددٌ قليلٌ، ولهم اجتهادٌ في البَحْثِ عن

---

(١) لتمامِ الفائدة أنظر «المحصول» (٢١:٤) للرازي، و«حاشية الإزميري» (٢٤٥:٢)، و«شرح مختصر العدل والإنصاف» ص١٩٣ للبدر الشمّاخي، و«منهاج الوصول» ٢٩٦ للمرتضى الزيدي.

(٢) سبق التعريفُ به.

(٣) انظر «مختصر ابن الحاجب» (١٣٩:٢) بشرح التاج السبكي.

الأحكامِ، فلا يلزَمُ مع ذلك امتناعُ اطّلاع كلٍّ واحدٍ منهم على ذلك الحكم، أما مَن اعتبَر العوامَّ مع العلماءِ فلم يُرِدْ إلاّ مَنْ له مَسْرَحٌ في النظرِ في الحادثةِ دُونَ مَنْ لا نَظَرَ له في ذلك. وهم أيضاً لهم بَحْثٌ وأخْذٌ عن أهلِ البحث، فيكونون في ذلك كالمُجْتهدين.

قال صاحب «المنهاج»[1]: أمَّا مَن اعتبَر كلَّ الأُمَّةِ فالحجَّةُ لازمةٌ له. والله أعلم.

وخالفَ بعضُهم في المقامِ الثاني، فزعموا أنَّ الإجماعَ، وإنّ صَحَّ في ذاتِهِ لكنَّ العِلْمَ بأنَّه إجماعٌ مُمتنع. واحتجوا على ذلك: بأنَّه لو صَحَّ الإجماعُ لكان إمّا عن دليلٍ قاطعٍ، وإمّا عن دليلٍ ظَنِّي، فإنّ كان عن دليلٍ قاطعٍ وجَب أن ينتهيَ نَقْلُه إلينا كما انتهى إليهم، وإن كان عن ظَنِّيٍ مَنَع الاتفاقَ على مضمونهِ لاختلافِ القرائح.

وأجيب[2]: بأنَّ ذلك ممنوعٌ في الطرفَيْن، إذ قد يُسْتغنى بالظَنِّيِّ عن نَقْلِ القَطْعيِّ وقد يكونُ الظَّنِّي جَلِيّاً.

وخالف بعضُهم في المقامِ الثالث، فَمنعوا من صحَّةِ نَقْلِهِ إلينا بعد تجويزِهم إمكانَ وجودِهِ وإمكانَ الاطلاع عليه في زَمانِه. واحتجَّوا على ذلك: بأنَّه لو قَدَّرْنا حصولَ إجماعِ السلفِ على حُكْم، فإنَّ العادلة[3] تقضي بمَنْعِ نَقْلِهِ إلينا وحصولِ اليقينِ لتجويزِنا خَفاءَ بعضِ أهلِ ذلك العصرِ لحادثٍ: إمّا مرضٍ، أو أسرٍ، أو خُمولٍ، أو كَذبِه، أو رجوعِهِ قبل قَوْلِ الآخَر، ولو سُلِّم فنَقْلُه مُستحيلٌ عادةً، لأنَّ الآحاديَّ لا يُفيدُ، والتواتُرُ يُفيد[4].

(١) «منهاج الوصول» ص٢٠١ للمرتضى.

(٢) انظر «مختصر ابن الحاجب» (٢:١٤٠) بشرح التاج السبكي.

(٣) كذا في الأصل. والصواب «العادة» كما في تصويباتِ المُصَنِّف.

(٤) انظر «حاشية الإزميري» (٢:٢٥٤).

وأُجيب[1]: بأنَّه لا نُسَلِّمُ هذه الأمورَ، فإنّا قاطِعون بتواتُرِ النقلِ بتقديمِ النصِّ القاطعِ على الظنِّ، ولا نعتَدُّ بالنظَّامِ وبعضِ الخوارجِ وبعضِ الشيعة، هكذا ذكرَهُ ابنُ الحاجب[2].

ومعنى قوله: «ولا نَعْتَدُّ بالنظَّام... إلخ»، أراد أنّا لا نَعْتَدُّ بإنكارِهم لتواترِ هذا الإجماعِ إلينا، فهم مخالفون للضرورة.

وحاصلُ الجواب: أنَّه قد نُقِلَ إلينا إجماعُ الصحابةِ على تقديمِ الدليلِ القطعيّ على الدليلِ الظنيِّ. فعَلِمْنا مِن ذلك إمكانَ نَقْلِ الإجماعِ، فلا وَجْهَ للقولِ باستحالةِ نَقْلِه.

قال صاحبُ «المنهاج»[3]: وللخصم أن يَقولَ: لا نُسَلِّمُ لك أنَّ قَطْعَنا بالصحابةِ كانوا يُقَدِّمون النصَّ القاطعَ على الظَنِّيِّ حاصلٌ عن تواتُرِ إجماعهم على ذلك، بل عن مُقْتضى العقل، فإنَّه إذا عارضَ النصَّ الظنيَّ النصُّ القاطعُ لم يحصُلْ ظنٌّ رأساً حينئذٍ بخلافِ ما قَدْ علِمْناه يَقيناً، نَعْلَمُ ذلك عَقْلاً لا عن إجماع انتهى كلامُه. وهو دَفْعٌ للجوابِ الذي ذكرَه ابنُ الحاجبِ من وقوعِ نَقْلِ الإجماعِ، واللّه أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ أهلِ الإجماعِ المُعْتَبرِ إجماعُهم في الأمَّةِ، فقال:

وأَهْلُــــهُ المُجْتَهِدُ المُتَّبِـــع فيَخْـرجُ الفاسِـقُ والمُبْتَـدِعُ
ومَـنْ غـدا لغيـرِهِ مُقلّـــدا فـلا يَحِـلُّ خُلْفُهـم مـا عُقِـدا

يُعْتَبرُ في انعقادِ الإجماعِ وِفاقُ كلِّ مُجْتَهدٍ مُتَّبع[4]، والمرادُ (بالمجتهد):

---

(١) وبه أجاب ابن الحاجب في «المختصر» (١٤٣:٢) بشرح التاج السبكي.
(٢) «مختصر ابن الحاجب» ص١٠٩ بشرح الإيجي.
(٣) «منهاج الوصول» ص٣٠٢ للمرتضى الزيدي.
(٤) انظر «المحصول» (١٩٦:٤) للفخر الرازي، و«منهاج الوصول» ص٣٠٤ للمرتضى الزيدي.

كلُّ مَنْ كانت له مَلَكَةٌ يَقْتَدِرُ بها على استنباطِ الأحكامِ الشرعية عن أدلِّتِها، والمرادُ (بالمُتَّبع): كلّ مَنْ كان سالِكاً طريقةَ السَّلَفِ الصالح، فيخرجُ بذلك الفاسقُ، فإنَّه لا يُعْتَبَرُ بخلافِه لخروجِه عن كمالِ الإيمان، وقد قال تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ[1] غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء:١١٥)، وكذلك أيضاً يخرجُ المُبْتَدِعُ: وهو مَنْ حادَ عن طريقةِ السلفِ الصالح بتأويلٍ يَفْسُقُ به، أو يُشْرِكُ به عندَ مَنْ أثبتَ الشِّرْكَ لبعضِ المُتأوِّلين، فإنَّ خِلافَ هؤلاءِ لا ينقُضُ إجماعَ المُعْتَبرين من أهلِ الحقِّ[2].

وقال **أبو هاشم**: بل المُعْتَبَرُ المُصَدِّقون لنبِّينا عليه الصلاةُ والسلام من مؤمنٍ وفاسق. واحتجَّ على ذلك بقوله ﷺ: «لا تجتمعُ أُمَّتي على ضَلالة»[3] ونحوِه من الأخبار، فظاهرُه عامٌّ لجميعِ أُمَّته، والأُمَّةُ تُطْلَقُ على المُصَدِّقِ من مُؤمنٍ وفاسق[4].

قُلنا: عُمومُ الحديثِ مُخَصَّصٌ بالكتاب، وذلك قولُه تعالى: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ (البقرة: ١٤٣). إذ يُشْتَرط في الشهداءِ العدالة، وقولُه تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ (الأنفال:١٣) ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾(النساء:١١٥) الآية، فإنَّها إنَّما حَرَّمَتْ خلافَ مَنْ حَرُمَتْ مُشاقَّتُه، ولا إشكالَ أنَّها لا تُحَرِّمُ مشاقَّةَ الفاسق، ولأبي هاشمٍ أن يقول: إنَّ مشاقَّةَ الفاسقِ إنَّما تحِلُّ فيما هو فيه فاسقٌ لا فيما هو فيه مُحِقٌّ، فإنَّه لا تصحُّ مُشاقَّتُه في الحقِّ كغيرِه، فيبقى لنا الاستدلالُ على تخصيصِ الأحاديثِ بالآية الأولى.

---

(١) في الأصل: «ومن يَتَّبِعْ غير سبيل المؤمنين» والصوابُ ما هو مُثْبَت.

(٢) انظر «المستصفى» (١٨٣:١) للغزالي، و«مختصر ابن الحاجب» ص١١٣. بشرح الإيجي.

(٣) سبق تخريجُه.

(٤) انظر «منهاج الوصول» ص٣٠٤ للمرتضى الزيدي.

وإذا صحَّ خُروجُ الفاسقِ عن المُعْتَبرين في صحَّةِ الإجماع عَرَفْتَ أنَّ فِسْقَ إحدى الطائفَتيْن يُصَيِّرُ قَوْلَ الأُخرى إجماعاً.

وقال أبو هاشم: لا يُصَيِّرُه إجماعاً بناءً على مَذْهبِهِ السابقِ في اعتبارِ الفُسَّاقِ في انعقادِ الإِجماع.

قال الحاكم[1]: وهذا الاختلافُ إنَّما هو حيثُ المسألةُ التي افترقوا فيها ـ ثم فسقَتْ إحدى الطائفَتيْن ـ قطعيةٌ، فهذا الخلافُ فيها: هل تصيرُ إجماعيةً بعد فِسقِ إحداهما أم لا؟

قال: فأمَّا الاجتهاديةُ إذا افترقوا فيها فريقَيْن، ثم فَسَقَ إحدى الطائفَتيْن فلا خلافَ أنَّها لا تصيرُ إجماعيةً بذلك، بل الخلافُ باقٍ لوجهين:

أحدُهما: أنَّ الفرقةَ التي فَسَقَتْ يجبُ عليها البقاءُ على اجتهادِها فلا تنتقِلُ عنه.

الثاني: أنَّ الفرقةَ التي لم تَفْسُقْ يجوزُ لها التمسُّكُ بما أدَّاها إليه اجتهادُها من بَعْدُ.

مثال القَطْعِيَّة: إذا بايعَتْ فِرْقَةٌ من الأُمَّةِ إماماً وبايَعت غيرُها آخرَ، فكلُّ واحدةٍ تدَّعي نُقْصانَ إمامِ الأُخرى، فإنَّها إذا فسقَتْ إحدى الفرقَتيْن صارَ الإمامُ الآخَرُ مُجْمَعاً عليه. وأمَّا الاجتهادية فمثالُها واضح.

قلتُ: ويَنْبَغي أن تكونَ المسألةُ القطعيةُ التي ذكرَ الحاكمُ أنَّها محلُّ الخِلافِ ـ أنَّ تكونَ قَطْعِيَّتُها مستفادةً ـ من حيثُ الإجماعُ فقط لا مِن حيثُ الكتابُ أو السُّنَّة.

---

(١) انظر «منهاج الوصول» ص٣٢٧ ـ ٣٢٨ للمرتضى.

وأيضاً، فتمثيلُه للصورةِ القطعيةِ بما ذُكِرَ غيرُ مُستقيمٍ، لأنَّ النِّزاعَ إنَّما هو في انعقادِ الإجماع في صُورةٍ خالَفَتْ فيها فُسَّاقُ المُجْتَهِدين.

أما خُروجُ إحدى الطائفتَيْن عن طاعةِ الإمامِ، فليس مِن هذا القَبيل، لأنَّ الإمامَ مُجْتَمَعٌ على وجوبِ طاعتِه، والطائفةُ الفاسقةُ تُسَلِّم ذلك الإجماعَ، وخلافُها إنَّما هو في طاعةِ ذلك الإمامِ بعَيْنِهِ لنقصٍ فيه ـ على زَعْمِها ـ فالمثالُ غيرُ مُستقيمٍ كما تَرى.

وباشتراطِ المُجْتَهِدِ دونَ غيرِهِ في صحَّةِ انعقادِ الإجماعِ يخرجُ الفقهاءُ فقط، وهم المعرُوفون بتحصيلِ المسائلِ الفَرْعيّةِ نَقْلاً لا استنباطاً، وإن كان عن تقليدٍ فلا يُعْتبَرُ خِلافُهم في صحَّةِ الإجماع[1] وقيل: بل يُعْتَبرُ خِلافُهم ويُعْتَدّ بإجماعِهم دونَ إجماعِ غيرهم، لأنَّهم أهلُ التحصيلِ للأحكامِ والإقبالِ على حِفْظِها، ومَنْ عَداهم فهو مُشْتَغِلٌ بغيرِها وبغيرِ النظرِ فيها، فلا يُعْتَبرُ كلامُه فيها[2].

ورُدَّ: بأنَّ المُجْتَهَدَ لا إشكالَ في كَوْنِهِ أصحَّ من الفروعيِّ نظراً وأوْقَعَ، فيجبُ اعتبارُه لأنَّه ذو الاقتدارِ على استنباطِ الأحكامِ من أدِلَّتها.

ويخرجُ أيضاً الأُصوليُّ. والمرادُ به: مَنْ كان له مَعْرِفةٌ بالأُصولِ فقط دون سائرِ الشريعةِ، فلا يَقْدَحُ خلافُه في صحَّةِ الإجماعِ إذا أجْمعَ المُجتهدون في عصرِهِ على حُكْمٍ، بل يجبُ عليه اتِّباعُهم، وقيل: بل يُعْتَبر خِلافُه، فلا ينعقِدُ الإجماعُ إلاّ مع وِفاقه، وقال بَعضُهم: بل يَكونُ المُعْتَبَرُ إجماعَ الأُصوليِّين دونَ غيرِهم، لأنَّ الأُصوليَّ أزكى نظراً وأكثرَ اهتداءً إلى معرفةِ الحُكْمِ بعد أن قَرَّرَ النُّبوات والشرائعَ[3].

(١) انظر «المستصفى» (١٩٨:٤) و«ومنهاج الوصول» ص٣٠٥.
(٢) وإليه ذهب القاضي الباقلاني كما حكاه عنه الجُوَيْني في «البرهان» (٤٤:١).
(٣) انظر «المستصفى» (١٨٢:١) و«المحصول» (١٩٨:٤).

ورُدَّ: بأنَّ مَنْ عدا الأُصوليَّ إن أمكَنه الاجتهادُ والاطِّلاعُ على الأحكامِ فقد دخلَ تحتَ عُمومِ الأدِلَّة فيجب اعتبارُه.

ويخرجُ أيضاً: عوامُّ الأُمّةِ الذين لا نظَرَ لهم في شيءٍ من الشرعيات، وإنَّما يأخذون الأحكامَ عن علمائِهم بطريقِ الاتِّباعِ والتقليد، فلا يَقْدَحُ خِلافُهم في صحَّةِ الإجماعِ ولا يُعْتَبَرُ وِفاقُهم في صحَّته أيضاً[1]، وقيل[2]: يُعْتَبَرُ وِفاقُ العَوامِّ في صحَّةِ الإجماع، لأنَّ دليلَ الإجماعِ لمّا اقتضى بظاهرِهِ دخولَ العوامِّ احتملَ أنَّه لا يتمُّ قَوْلُ العلماءِ إجماعاً إلاّ بانقيادِ العوامِّ لهم وإجابتِهم إلى ذلك القول ولو لم يكُنْ عن اعتقادٍ لظاهرِ الأدِلَّةِ، ولا مانعَ من وُقوفِ كَوْنِ الإجماعِ حجَّةً شرعيةً على إجابةِ العوامِّ؛ إذ لا طريقَ للعقلِ إلى كونهِ حُجَّةً، وإنَّما يَقْتَضيه الشرعُ فقط، ويجوزُ أنْ يكونَ في انقيادِهم للعلماءِ تمامُ كَوْنِ قَوْلِهم حُجَّةً لوَجْهٍ يَعْلَمُه اللهُ تعالى ولا نَعْلَمُه في المصالحِ الشرعية، ونقطَعُ بذلك لأجْلِ وُرودِ العمومِ، ولم يَرِدْ له مُخَصِّص، فلو لم يكُنْ على عُمومِه خَصَّصَه الشَّرْع.

ورُدَّ: بأنَّه لمّا عَلِمْنا أنَّه لا تأثيرَ للإجماعِ إلاّ حيثُ يكونُ للمُجْمِعين مُسْتَنَدٌ من دَليلٍ أو أَمارةٍ عَلِمْنا: أنَّه لا تأثيرَ لقولِ مَنْ لا مُسْتَنَدَ له، إذ لا عِلَّةَ لإبطالِ ما لا مُسْتَنَدَ له، إلا عَدَمُ السَّنَد، إذ لا طريقَ إلى عِلَّةٍ غيرِ ذلك، فلم يُعْتَدَّ بانضمامِه إليهم ولا بعَدَمِ انضمامِه، وذلك يَبْطُلُ به دعوى تجويزِ وجهٍ لا نَعْلَمُه، والله أعلم.

تنبيه: اعلم أنَّ ثمرةَ الخلافِ في هذا المَقامِ إنَّما هي في كَوْنِ الإجماعِ حجَّةً على كلِّ قولٍ من هذه الأقوالِ عند القائلِ به، فمَنْ يَعْتَبِرُ أَهْلَ الاجتهادِ فقط كان إجماعُ المُجْتهَدين من الأمةِ حُجَّةً عنده، وافقَهم غيرُهم على ذلك أَمْ

(١) انظر «البرهان» (١:٤٣٩) للجويني، و«منهاج الوصول» ص٤٠٧ للمرتضى.

(٢) انظر «المحصول» (٤:١٩٧).

خالفهم. ومَنْ يَعْتَبِرُ المُجتهدين الكامِلين في الإيمانِ دَونَ الفَسَقَةِ والمُبْتَدعين، كان إجماعَ المؤمنين الكاملينَ حُجَّةً معه وإن خالفَهم أهلُ الأهواء، ومَنْ يَعْتَبِرُ الفقهاءَ من أهلِ الفروعِ دُونَ غيرِهم كان إجماعُهم حُجَّةً عِنْده وإن خالفَهم غيرُهم في ذلك، وهكذا مَنْ يَعْتَبِرُ الأُصوليِّين. ومن اعتبرَ جَميعَ الأُمَّةِ لم يكُنْ إجماعُ بَعْضِها ـ وإن كانوا مجتهدين ـ حُجَّةً معه. وأهلُ هذه الأقوالِ لا يُخَطِّئُ بعضُهم بعضاً، لأنه مَقامُ اجتهاد، وحُجِّيَّةُ الإجماعِ على كلِّ قولٍ من الأقوالِ المذكورةِ إنَّما هي حُجَّةٌ ظنِّيةٌ عند مَنْ أثبتَها حُجَّةً هنالك، فيلزَمُ العملُ بها دون العلم، ولا يكونُ الإجماعُ حُجَّةً قَطْعِيَّةً يُحْكَمُ بتفسيقِ مَنْ خالفَها إلاّ إذا اجتَمعت الأُمَّةُ: عالمُها وجاهلُها، ومُؤمنُها وفاسقُها، ومُحِقُّها ومُبْتَدِعُها، فإذا اجتمعوا جميعاً على حُكمٍ لم يسبِقْهم فيه خلافٌ وانقرَضوا على ذلك من غيرِ أن يرجِعَ أحدُهم عن ذلك الحكم، فهاهنا يكونُ الإجماعُ حُجَّةً قطعيةً بإجماعِ جميعِ مَنْ اعتبرَ الإجماع[1]، وذلك بعد كمالِ الشَّروطِ الآتي ذِكْرُها. ومنها: أن لا يكونَ إجماعُهم مُخالفاً للنصّ، وأن يَنْقُلَ إجماعَهم إلينا التواتُرُ إلى غيرِ ذلك من الشروطِ المعتبرة. ودُونَ هذا فالإجماعُ حُجَّةٌ ظَنِّيَّةٌ. ويكفي اعتبارُ المُجْتهدين في كونِ الإجماعِ حُجَّةً ظَنِّيَّةً على حَسْبِ ما اخترناه، واللهُ أعلم.

(١) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص١٢٧ بشرح الإيجي.

ثم إنَّه أخذ في بيانِ أنَّ إجماعَ بعضِ الأُمَّةِ ـ وإن كَثروا ـ لا يكونُ إجماعاً مع خلافِ البعضِ الآخَرِ، فقال:

وليسَ يُجزِي فيه بَعْضُ الأُمّةِ ... وإن يكونوا ألفَ ألفِ مِئَةِ

فليس إجماعُ ذَوي المدينةِ ... عندِ خلافِ غيرِهم بحُجَّةِ

كذاكَ أيضاً أَهْلُ بيتِ المُصْطفى ... كذا الخليفتان أيْ: والخُلَفا

والتابعيُّ كالصحابيِّ اعتُبِرْ ... وِفاقُهُ وخُلْفُهُ مع مَنْ ذُكِرْ

وقال قومٌ: هُو في الصحابةِ ... لا غَيْرِهم من سائرِ الجماعةِ

يُعْتَبرُ في صحَّةِ الإجماعِ وِفاقُ جميعِ المُجْتهدين من الأُمَّةِ في ذلك العصرِ، أو وِفاقِ جميعِ الأُمةِ على ما مرَّ من الخِلافِ. وليس يُجزِئُ فيه بعضُ مُجتهدي الأُمّة مع خلافِ البعضِ الآخَر، وإنْ بلغ المُتَّفِقون على ذلك عدداً كثيراً. ولو خالفَ من أهلِ الاجتهادِ واحدٌ أو اثنانِ واتَّفق الباقون لم يكُن ذلك إجماعاً يجبُ على مَنْ بَعْدَهم اتّباعُه. وذهب الخياط [1] وابن جريرٍ [2] وأبو بكر الرازي[3] إلى أنَّ خلافَ الواحدِ والاثنينِ لا يَخْرِمُ الإجماعَ، بل يكونُ

(١) أبوالحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخيّاط. من الطبقة الثامنة من المعتزلة. كان عالماً فقيهاً صاحب حديث، وكتابه «الانتصار» في الردِّ على ابن الراوندي كتابٌ نافع، له ترجمة في «طبقات المعتزلة» ص٨٥ للمرتضى الزيدي.

(٢) شيخ المُفَسِّرين أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠) صاحب التفسير والتاريخ المشهورَيْن، كان إماماً مجتهداً، وتصانيفُه قاضية بذلك. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (١٦٢:٢) و«وفيات الأعيان» (١٩١:٤).

(٣) الإمام الأصوليُّ أبوبكر أحمد بن علي الرازي الحنفي الشهير بالجصَّاص (ت٣٧٠هـ) صاحب «أحكام القرآن» و«الأصول» وغيرهما من التصانيف الدالة على غزارة علمه. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٣١٤:٤)، و«سير أعلام النبلاء» (٣٤٠:١٦).

الإجماعُ حُجَّةً قاطعةً لقوله؟: «عليكُم بالسوادِ الأعظم» [(١)] إلى غيرِ ذلك من الأحاديثِ المُوجِبةِ لاتباعِ الأكثر.

وقيل: إنْ أنكَر المُتَّفِقون خِلافَ ذلك المخالفِ كان اتّفاقُهم إجماعاً، وإلاّ فلا [(٢)].

ورُدَّ القَوْلان: بأنَّ المُعْتبرَ الإجماعُ من الجميع، وهو في هاتَيْنِ الصورتين غيرُ موجودٍ، فلا إجماعَ ولا حُجَّة.

وأيضاً فلم تُنْكِر الصحابةُ خِلافَ الواحدِ كابنِ عباسٍ وابنِ مسعودٍ وعُمَرَ في المواريث وغيرها.

أما قوله ﷺ: «عليكُم بالسوادِ الأعظم» فإنّه إنّما أرادَ إذا تعارضَت الأَماراتُ الدالةُ على الحُكْم، وعَمِلَ بإحدى الأمارتَيْن أكثرُ الأُمّةِ، وبالأُخْرى الأَقَلُّ كان عَمَلُ الأكثرِ مُرجِّحاً للأَمارة، فيجبُ اتّباعُ الأَرْجحِ. وهذا إنَّما يكونُ في مَنْ لا قُدْرَةَ معه على ترجيحِ الأقوال، وفي حَقِّ مَنْ تعارضَتْ معَه الأدِلّة، أمّا القادرُ على الترجيحِ والمتمكِّنُ من الاستنباط ففَرْضُه هو ما أدّاهُ إليه اجتهادُه ـ وإن خالفَ بذلك الجمَّ الغَفيرَ ـ واللهُ أعلم.

وقال سليمان بن جَرير[(٣)]: لا يَخْرِمُ الإجماعَ خلافُ عالِمٍ لا أَتْباعَ له[(٤)]،

---

(١) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه أحمد في «المسند» (١٨٤٥٠) من حديث أبي أُمامة الباهلي وهو في «سنن ابن ماجة» (٣٩٥٠) من حديثِ أنس ولفظُه: «إنَّ أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسوادِ الأعظم»! قال البوصيري في «زوائد ابن ماجة» (٢٢٨:٣): هذا إسنادٌ ضعيفٌ لضعفِ أبي خلف الأعمى واسمه حازم بن عطاء، ورواه أبو يعلى الموصليّ بإسناده ومَتْنِه، ثم نقل تضعيف طرقه عن شيخه الحافظ العراقيّ.

(٢) انظر «أصول السرخسيّ» (٣١٦:١).

(٣) لم أهتدِ إلى ترجمته.

(٤) انظر «منهاج الوصول» ص٣٠٩ للمرتضى الزيدي.

يعني إذا اتَّفَقَ المُجْتهدون ووافَقهم على ذلك العوامُ، وخالفَ مِن المُجتهدين عالِمٌ لم يَتَّبِعْهُ على خلافِه ذلك أَحدٌ من العوام فلا يَقْدَحَ خلافِهُ في صحَّةِ الإجماعِ بل يكونُ اتفاقُهم دُونَه إجماعاً. واحتجَّ على ذلك: بأنَّه إذا لم يكُنْ له أَتباعٌ صارَ قولُ مَنْ عداه إجماعاً بمَوْتِهِ، وإذا لم يكن لقولِهِ حُكْمٌ بعدَ موتِه مع كَوْنِ ذلك القولِ باقياً لم يبطُلْ بمَوْتِ صاحبِه، فكذلك لا يكونُ له حُكْمٌ مع بقاءِ صاحبِه بخلافِ مَنْ له أَتباع، فإنَّ قَوْلَه لا يَبْطُلُ بموتِهِ، فلا يَنْعقِدُ دُونَه الإجماعُ، فكذلك في حياته.

ورُدَّ: بأنَّ الدليلَ لم يَفْصِلْ بَيْنَ مَنْ له أتباعٌ وبين مَنْ لا أَتْباعَ له. وأيضاً فَقَوْلُ مَنْ عَداهُ ليس قولاً لكلِّ الأُمَّةِ، فلا يكونُ حُجَّةً؛ إذِ الحُجَّةُ إنَّما هي قولُ جميعِ الأُمَّةِ لا بَعْضِها على ما اقتضَتْه الدِّلالة، وكذلك لا يكونُ إجماعُ أهلِ المدينةِ ـ مع خلافِ غيرِهم ـ حُجَّةً، لأنَّهم بعضُ الأمة، والمفروضُ إجماعُ جميعِ الأُمة، إمّا جميعُ مُجْتَهديهم وعلمائِهم، وإمّا جَميعُ العلماءِ والعوام على ما مرَّ.

وقال مالك [١]: إنَّ إجماعَ أَهْلِ المدينةِ حُجَّة؛ أي: وإن خالفَهم غيرُهم في ذلك.

قال الحاكم[٢]: والمشهورُ عن مالك، أنَّه رَدَّ الخبرَ بفِعْلِ أهلِ المدينة حتى قال ابن ذُؤَيْب[٣]: يُستتابُ مالك[٤]، وكان إذا رُوِيَ خَبَرٌ لا يَعْمَلُ به، فيُسْأل

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة والاحتجاج لمذهب المالكية في «إحكام الفصول» ص٤٨٠ فما بعدها لأبي الوليد الباجي، ولتمام الفائدة انظر «المحصول» (١٦٢:٤) للفخر الرازي، و«مختصر ابن الحاجب» ص١١٦ بشرح العضدِ الإيجي.

(٢) نقله المرتضى الزيدي في «منهاج الوصول» ص٣١٦.

(٣) كذا في الأصل. والصواب: ابن أبي ذئب، وهو أبو الحارث محمد بن عبدالرحمن بن المغيرة العامري المدني، (ت١٥٨هـ). كان شديداً في الحقِّ قوّالاً به ذا ورعٍ واجتهاد. له ترجمة في «وفيات الأعيان» (١٨٣:٤)، و«سير أعلام النبلاء» (١٣٩:٧).

(٤) نقله الذهبي عن أحمد بن حنبل. ولفظُه: بلغ ابن أبي ذئبٍ أنَّ مالكاً لم يأخذ بحديثِ «البيِّعان بالخيار»=

عن ذلك، فيقول: لأنَّ أَهْلَ بَلَدي لا يَعْمَلون به، وحُجَّتهم على ذلك قوله ﷺ: «المَدينةُ طَيِّبةٌ تَنفي خَبَثَها»[١].

ورُدَّ: بأنَّه دليلٌ على فَضْلِها، وذلك لا يستلزمُ كَوْنَ إجماعِ أهْلِها حُجَّةً، وإلاّ لَزِمَ ذلك في مكَّةَ، ولا قائلَ بذلك.

ورجَّحَ ابنُ الحاجِب[٢] كَوْنَ إجماعِهم حُجَّةً، واحتجَّ على ذلك بأنَّ العادَةَ تَقْضي بأنَّ الطائفةَ العظيمةَ من العلماءِ لا تُجْمِعُ على حُكْمٍ إلاّ عن دليلٍ راجحٍ، فاقتضى أنَّ إجماعَهم حُجَّةً، وإن لم يَكُنْ قاطعاً.

قال صاحبُ «المنهاج»[٣]: وهذا ضَعيفٌ للُزومِ مِثْلِهِ في غيرِها من الأمصارِ كبَغْدادَ ومِصْرَ وغيرِهما، ثم إنَّ أكابرَ علماءِ الصحابةِ كانوا خارِجين عنها، وهذا يستلزِمُ أنْ لا يُعْتَدَّ بخلافِهم لأهلِ المدينة، وهذا من البُعْدِ في منزلةٍ لا تخفى عن ذَوي الألباب؛ **بيانُه**: أنَّ علِيّاً وابنَ مسعود وأبا موسى وغَيْرَهم كانوا في الكوفةِ، وأنسٌ في البصرةِ، وأَبوالدرداء بالشامِ، وسَلْمان في المدائنِ، وأبا ذَرٍّ كان في الرَّبذةِ، ومِن المُحالِ أن لا يُعْتَدَّ بخلافِ هؤلاءِ لأهلِ المدينة، فبَطل ما زَعَموا. هذا كلامُه وهو من الحُسْنِ بمنزلةٍ لا تَخْفى. واللهّ أعلم.

وكذلك أيضاً لا يكونُ إجماعُ أهلِ بيتِ النبيِّ ﷺ مع خلافِ غيرِهم إجماعاً[٤]، أي: إذا اتَّفق أهْلُ بيتِه ﷺ على قَوْلٍ، وخالَفهم غيرُهم في ذلك الحُكْمِ فلا يكونُ اتّفاقُهم حُجَّةً على غيرِهم بمنزلةِ الإجماعِ، لأنَّهم بعضُ الأُمَّة، والمُعْتَبر إجماعُ جميعِ مُجْتهدي الأُمَّةِ على حَسْبِ ما مرَّ.

= فقال: يُسْتَتاب، فإن تاب، وإلاّ ضُرِبَتْ عُنُقه. انتهى من «سير أعلام النبلاء» (١٤٢:٧).

(١) أخرجه البخاري (٧٢١١) ومسلم (١٣٨٣) من حديث جابر بن عبدالله.

(٢) «مختصر ابن الحاجب» (١٩٣:٢) بشرح التاج السبكي.

(٣) «منهاج الوصول» ص٣١٦ ـ ٣١٧ للمرتضى الزيدي.

(٤) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص١١٧ ـ ١١٨ بشرح الإيجي و«حاشية البنّاني على المحلّي (١٧٩:٢).

وقالت الزيديةُ كافّةً وأبو عبدِاللهِ البَصْريُّ من المُعتزلة[١]: إنَّ إجماعَهم حُجَّة. واحتجُّوا على ذلك: بأنَّ جماعتَهم معصومةٌ عن الخطأِ لمخالفةِ حُكْمِ الله في قولٍ أو فعلٍ، فكان إجماعُهم حُجَّةً كما كانَ إجماعُ الأُمَّة.

ورُدَّ: بأَنَّهُ لا نُسَلِّمُ ثُبوتَ العِصْمةِ لهم، بل هُم وغيرُهم في ذلك سَواء، فكما يجوزُ على غيرِهم الخطأُ، كذلك أيضاً يجوزُ عليهم.

أما ما استدلُّوا به من الأَدِلَّةِ على ثُبوتِ العِصْمةِ، فلا نُسَلِّمُ أنَّها تُفيدُ ذلك، بل ولا نُسَلِّمَ أنَّ جَميعَها صَحيح. سَلَّمْنا صِحَّتَها، فلا نُسَلِّمُ أنَّها تُفيدُ ذلك قَطْعاً، لأَنَّها أخْبارٌ آحادِيةٌ وأدِلَّة ظَنِّيةٌ فلا تَمَسُّكَ لهم بها، والله أعلم[٢].

وكذلك أيضاً لا يكونُ اتّفاقُ الخليفتَيْن: أبي بكرٍ وعُمَرَ رضي الله عنهما مع خلافِ غيرهما إجماعاً لأَنَّهما بَعْضُ الأُمَّة.

قال البدر[٣]: واعلم أنَّ بعضَ الفُقَهاءِ جَوَّزَ انعقادَ الإجماعِ بالخليفتَين وَحْدَهما.

قُلْتُ: وهو مَردودٌ بما تقدَّم.

وكذلك أيضاً لا يكونُ اتفاقُ الخُلفاءِ الأربعةِ إجماعاً[٤]، لأَنَّهم بعضُ الأُمَّةِ، وزعَم بعضُ الظاهريةِ[٥]: أنَّ إجماعَ الخلفاءِ الأربعةِ حُجَّةٌ، ولا يُعْتبَرُ بإجماعِ غيرِهم.

---

(١) انظر «منهاج الوصول» ص٣١٨ للمرتضى الزيدي.

(٢) واحتجَّ عليهم الشيرازي في «شرح اللمع» (٧١٧:٢): بأنَّ علياً خالفه الصحابة في مسائلَ مشهورةٍ لا يُحصى عدُّها كثرةً ولم يقل لأحدٍ: قولي حُجَّة، ولو كان قوله حجَّةً لاحتَجَّ عليهم بذلك.

(٣) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص١٩٥.

(٤) وهو قول الأكثر من الأصوليين بحسب ابن الحاجب في «المختصر» (١٩٦:٢) بشرح التاج السبكي.

(٥) المسطور في كتب الظاهرية أنَّ الإجماع المعتدَّ به هو إجماع الصحابة جميعهم فقط من غيرِ تقييدٍ بالخلفاءِ الأربعة. نقله ابن حزم في «الإحكام» (١٤٧:٤) عن ابن داود رأس الظاهرية، واحتجَّ له بأنهم شهدوا التوقيف عن رسولِ الله ﷺ، وقد صحَّ أنه لا إجماعَ إلاّ عن توقيف. انتهى.
ولعلَّ الإمام السالميَّ يريدُ بعضَ الحنفية، فقد ذهب القاضي أبو خازم ـ بالخاء المُعجمة ـ إلى هذا القول. ونقل الجصَّاص في «أصوله» (١٣٩:٢) عنه أنه قال: إنَّ الخلفاء الأربعة من الصحابة رضي الله عنهم إذا اجتمعت على شيءٍ كان اجتماعها حُجَّة.

واحتجَّوا على ذلك بقوله ﷺ: «عليكم بسُنَّتي وسُنَّةِ الخُلفاءِ الراشدين مِنْ بَعْدَي»[1]. فالخلفاءُ الراشدون هُم الأَرْبَعة فقط، وهم المَقْصودون بأدِلَّةِ الإجماعِ، لأنَّهُ ﷺ قد عرَّفنا أنَّ الرشادَ ما أَجْمعوا عليه، فهم حينئذٍ المَقْصودون في الآيةِ والخبرِ.

ورُدَّ: بأنَّه لا تصريحَ بذلك، وإنَّما الظاهرُ من الحديثِ: أَنَّ سُنَّة الخلفاءِ الراشدين كسُنَّتِهِ في وجوبِ الاتّباع ولم يَخُصّ ﷺ الخلفاءَ الأربعةَ، بل أراد كلَّ خليفةٍ حَقٍّ. ولا شَكَّ في أنَّه قد جاءَ مِنْ بَعْدِهم خليفةُ حَقٍّ كطالبِ الحقِّ[2]، والجُلَنْدي بن مَسعود[3]، والوارثِ بن كعبٍ[4] وغيرِهم من أئِمَّةِ المُسلمين رضوانُ الله عليهم، فلا وَجْهُ لتخصيصِ الأربعة.

وإذا عرفت: أنَّ وِفاقَ جميع المُجْتَهدين مُعْتَبرٌ في صحَّةِ الإجماع، وأَنَّ اتّفاق بَعْضِهم مع خلافِ البعضِ الآخَرِ لا يكونُ إجماعاً ـ وإن كَثُرَ المُتَّفقون ـ، فاعْلَم أنَّ التابعيَّ إذا بلغَ درجةَ الاجتهادِ في زمنِ الصحابةِ كجابرِ بن زيدٍ رضي الله عنه وجَبَ اعتبارُه مع مَنْ أدركَ مِن الصحابة، فيكونُ وِفاقُه وِفاقاً لهم، ولا يَنْعَقِدُ مع خلافِهِ إجماعُهم، وقيل: لا يُعْتَبرُ مَعهم، فإذا خالَفهم لم يُعْتَدَّ بخلافِه، بل قد تَمَّ الإجماعُ دُونَه[5]، وعلى هذا ابنُ بَرَكة[6]، والخلافُ في ذلك مع مَنْ لم يَعْتَبِر بإجماعِ مَنْ عدا الصحابةَ، فإنَّهم زَعَموا أنَّه لا يُعْتَدُّ به.

---

(1) أخرجه أبوداود (٤٦٠٧) والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجة (١٥) وغيرهم من حديث العرباض بن سارية، وقال الترمذي: حديث حسنٌ صحيح.

(2) أبو يحيى عبدالله بن يحيى بن عمر الكندي. كان قاضياً على حضرموت من قِبَلِ إبراهيم بن جَبَلة. مات سنة ١٣٠هـ. له ترجمة في «سير الشمَّاخي» (٩١:١)، و«طبقات الدرجيني» (٢٥٨:٢).

(3) الإمام الشهير الجُلَندي بن مسعود بن جَيْفَر ينتهي نسبُه إلى بني مِعْوَلة بن شمس أحد ملوك عُمان بعد أولاد مالك بن فَهْم. وقد قصَّ الإمام السالميُّ طرفاً صالحاً من سيرته في «تحفة الأعيان» ص٨٥ فما بعدها. مات سنة ١٣٤هـ.

(4) أوَّلُ إمامٍ من بني خروص. تولى الإمامة عام ١٧٩هـ وكان على سيرةٍ حسنةٍ من العدلِ والقيام بالحقّ. مات غريقاً سنة ١٩٢هـ. ذكره السالمي في «تحفة الأعيان» ص١١٢.

(5) انظر «حاشية البنَّاني على المحلي» (١٧٩:٢).

(6) انظر «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص١٩٨ للبدر الشمَّاخي.

ورُدَّ: بأنَّ المُعْتبَرَ بإجماعِ أَهْلِ العِصرِ، ولا شكَّ أَنَّهُ قد صارَ مِن أهلِ العصرِ، فاعتُدَّ به، وأيضاً فإنَّ الصحابةَ لم ينْكروا فتاوى التابعين إذ قد كانوا يُفتون في وقتِهم كجابرٍ وشُرَيْحٍ والحسنِ وسعيدِ بن المُسَيَّب وغيرِهم.

وعن سَلَمةَ: تذاكَرْتُ مع ابنِ عباسٍ وأَبي هريرةَ في عِدَّةِ الحاملِ للوفاة، فقال ابنُ عباس: أَبْعَدُ الأَجَلَيْنِ، وقُلْت أنا: بالوَضْعِ، فقال أبوهريرة: أَنا مع ابنِ أخي.

وعن ابنِ عباسٍ رضي الله عنه أنه قال: اسألوا جابرَ بن زيد، فلو سأله أهلُ المشرقِ والمغربِ لوَسِعَهم عِلْمُه[1].

وعن حَيَّان[2] قال: سَمِعْتُ ابنَ عباسٍ في المسجدِ الحرامِ يقول: جابرُ بن زيدٍ أعلمُ الناسِ بالطلاق.

وعن ابنِ عباس أيضاً قال: جابرُ بن زيدٍ أعْلَمُ الناس.

وعنه أيضاً قال: عجباً من أهلِ العراق يَحتاجون إلينا وعندهم جابرُ بن زيد لو قَصَدوا نَحْوَه لوَسِعَهم علْمُه.

وأيضاً فالتابعيّ بعضُ الأُمَّة، فإذا كان ممَّن يُعْتَبَرُ بنظرِه، فكيف لا يُعْتَدَّ بخلافِه، فلا يصحّ أنْ يقال: أَجْمَعَت الأمةُ وهو مخالفٌ لقولِهم، إذْ لا إجماعَ ثَمَّةَ، والله أعلم.

وكذلك أيضاً لا يكونُ الإجماعُ مَوْقوفاً على أهلِ زمانٍ دَونَ غيرِه، لأنَّ الجميعَ أُمَّةُ محمدٍ ﷺ فيكونُ اتِّفاقُ أهلِ كلِّ عصرٍ إجماعاً، فإجماعُ مَنْ بَعْدَ الصحابةِ كإجماعِ الصحابة، وقالت الظاهرية ـ وإحدى الروايتَيْن عن أحْمَدَ: لا يُعْتَدُّ بإجماعِ مَنْ بَعْدَ الصحابة [3].

---

(١) ذكره الإمام السالمي في «شرح مسند الربيع» (٧:١).

(٢) حيّان الأعرج، من البصرة. يروي عن جابر بن زيد وعن قتادة وغيره. ذكره ابن حبّان في «الثقات»، له ترجمة في «تهذيب التهذيب» (٥٠٨:١) لابن حجر العسقلاني.

(٣) سبق النقل عن ابن حزم في «الإحكام» (١٤٧:٤).

واحتجُّوا على ذلك بقولِهِ تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران:١١٠) وهم الذين خُوطبوا في الآيةِ دُوْنَ مَنْ بَعْدَهم، فلزِمَ كونُهم المُقْصودين بأدِلَّةِ الإجماع.

ورُدَّ: بأنَّ الآيةَ في مَدْحِهم، فأمّا كَوْنُ إجماعِهم حُجَّةً فلا. سَلَّمْنا، فلا نُسَلِّمُ اختصاصَ المُخاطَبين بذلك، بل هُو على حَدِّ قولك لواحدٍ من قبيلةٍ قد ماتَ الأكثَرُ منهم: أنتم أشرفُ القبائلِ، فكما لا يَختصُّ المَدْحُ بالمُخاطَبِ هاهنا، كذلك ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ (آل عمران:١١٠) سلَّمنا، فدخَلَ مَنْ بَعْدَهم بدليلٍ آخر نحو: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ﴾ (البقرة:١٤٣) و«لا تجتمعُ أمَّتي على ضَلالة»[1]، «لا تزالُ طائفةٌ من أُمَّتي على الحقِّ ظاهرين»[2]. واللهُ أعلم.

ثم إنّه أخَذَ في بيانِ مَحَلِّ الإجماع، فقال:

مَحَلُّهُ قضِيَّةٌ مـا وُجِـدَا فيهَا خِلافٌ في زَمانٍ أبَـدا

اعلَم أنَّ محلَّ الإجماعِ قضيةٌ لم يَرِدْ فيها نصٌّ من كتابٍ أو سنة، ولم يُوْجَدْ فيها خلافٌ لبعضِ مَنْ تقدَّمَ في شيءٍ من الأزمنةِ السابقة. أمّا النصُّ فلكونِه أقدمَ في الشَّرْعيات، وأما تَقَدُّمُ الخلافِ في القضية، فلأنّا نُجَوِّزَ صحَّةَ الإجماعِ في مسألةٍ وردَ الخِلافُ فيها، لأنَّ الخلافَ الأَوَّل يتضمَّنُ الإجماعَ على كَوْنِ كلِّ واحدٍ من القولين حَقّاً، فلا يصحُّ وقوع إجماعٍ على أحدِهما؛ إذ يَصيرُ إجماعاً على أنَّ ذلك الحقّ خَطأً، وهذا لا يصِحُّ.

وذهب الكَرْخِيُّ وغيرُه إلى أنَّ الإجماعَ بعدَ الخلافِ يصيرُ حَجَّةً قاطعةً كما لو لم يَسْبِقْه خِلاف[3].

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) سبق تخريجُه.

(٣) نقله الجَصَّاص في «أصوله» (٢:١٦٠ ـ ١٦١) ونصره واحتجَّ له. ولتمامِ الفائدة انظر «شرح اللمع» (٢:٧٢٦) لأبي إسحاق الشيرازي.

وقال الشافعي وبعضُ أصحابِ أبي حنيفةَ[(١)]: إنْ أَجْمَعَ المُخْتَلِفون فحُجَّةٌ، إذ لا قَوْلَ لغيرِهم على خلافِه، وإنْ أَجْمَعَ غيرُهم فلا، لِما مَرَّ.

والقولُ الأَوَّلُ هو الصحيح لِما قَدَّمنا، وبه قال الصَيْرَفِيُّ والغَزالي[(٢)] والجُوَيْنيُّ[(٣)] والأشعريُّ وأحمد بن حنبل[(٤)]، وعُورِضَ ما قَدَّمْناه مِن الحُجَّةِ بأنَّه لا نُسَلِّمُ تَضَمُّنَ الخلافِ السابقِ للإجماعِ على أنَّ كلا القولَيْن حَقٌّ بل ذلك مسكوتٌ عنه. فإنْ قَدَّرْنا تضمُّنَه لذلك لم يَقَعْ إلاّ مَشْروطاً بأن لا يقَعَ إجماعٌ على خِلافه.

ورُدَّ: بأنَّه لو رَفَعَ الشرطُ الذي ذكرتُم كَوْنَ لإجماع[(٥)] الأَوَّلِ حُجَّةً لجوَّزْنا في الإجماعِ المُتأخِّرِ أنَّه إنَّما يَصيرُ حُجَّةً بشرطِ أن لا يَتَقدَّمُه خِلافٌ، فلا يكونُ حُجَّةً، والله أعلم.

ثُم إنَّه أخَذَ في بيانِ شُروطِ الإجماع، فقال[(٦)]:

وشَرْطُهُ مُسْتَنَدٌ فإنْ عُلِمْ	**فهو، وإلاّ أَحْسِنِ الظَّنَّ بِهِمْ**
وأَنَّهُ ليس هُناك نَصُّ	**مُخالِفٌ لِمَا بِه يَنُصُّ**
واشترَطَ البعْضُ انْقراضَ العَصْرِ	**وقيلَ: لا، فهو خلافٌ يجري**
فراجِعٌ مِنْ أهْلِهِ لا يُعْتَبَرْ	**بَعدَ انعقادِهِ وقيل: يُعْتَبَرْ**

(١) انظر «شرح اللمع» (٢:٧٢٦).

(٢) انظر «المستصفى» (١:٢٠٣) للغزالي.

(٣) انظر «البرهان» (١:٤٣٥) للجويني.

(٤) انظر «العدة في أصول الفقه» (٢:١٩٣) لأبي يعلى الفرّاء الحنبلي، و«شرح الكوكب المنير» (٢:٢٧٦).

(٥) كذا في الأصل. والصواب «الإجماع» كما في تصويبات المصنِّف.

(٦) لتمامِ الفائدة والاطلاع على مآخذِ الخلاف انظر «المستصفى» (١:١٩٦) للغزالي، و«حاشية البنّاني على المحلي» (٢:١٨٤)، و«شرح التلويح» (٢:٥١) للتفتازاني، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٢:٢٢٣) للتاج السبكي.

للإجماعِ شُروط:

الشَرْطُ الأول: أن يكونَ للمُجْمعين مُسْتَنَدٌ يَسْتَنِدون إليه من كتابٍ، أو سُنَّةٍ، أو اجتهاد سواءٌ كان ذلك المُسْتَنَدُ قَطْعياً أم ظَنِّياً، فإنْ عَلِمْنا مُسْتَنَدَهم كان ذلك زيادةً لنا في الاطْمئنانية وتوسُّعاً في العلم، وإن جَهِلْناه مع حُصولِ الإجماعِ منهم وجَبَ علينا أن نُحْسِنَ بهم الظنَّ، وأنَّهم لم يُجْمِعوا على ذلك إلاّ وعِنْدَهم مُسْتَنَدٌ مِنْ قِبَلِ الشارعِ، كإجماعِهم على تعيينِ أمصارٍ مُعَيَّنةٍ لإقامةِ الجُمعةِ فيها في خلافةِ عُمَر ـ رضي الله عنه ـ فإنَّه عَيَّنَ لها أمصاراً ثمانيةً أو سبعةً على اختلافِ الرواياتِ ولم يُنْقَلْ مِنْ واحدٍ منهم إنكارٌ لذلك. وكاجتماعِهم على حَدِّ شاربِ الخمْرِ، فإنَّه كان يُحَدُّ أربعينَ جَلْدةً، ثم اجتمعوا في خلافةِ عُمَرَ على أنَّه يُحَدُّ ثمانينَ جلدةً، فنحنُ نَقْطَع بأنَّه لم يَكُنْ فِعْلُهم في هذه الأشياءِ ونحوِها عن هَوىً، بل نقولُ: إنَّه كان عن مَحْضِ اجتهادٍ لدينِ الله تعالى ونُصْحٍ للأُمَّةِ، وإنَّهم مُسْتَنِدون في ذلك إلى دليلٍ عِنْدَهم من قِبَلِ الشارعِ، ولا يجوزُ إجماعُهم على المُجازَفةِ والهَوى خلافاً لمن قالَ بذلك من أَهْلِ الأهواء، واحتجَّ على ذلك: بأنَّهم لو افتقَروا إلى الدليلِ ما كان للإجماعِ فائدة.

وأُجيبَ[١]: بأنَّ فائدتَه سُقُوط البَحْثِ وحُرْمَةُ المُخالَفةِ. سَلَّمْنا لَزِمَ أن يَجِبَ كَوْنُه عن غَيْرِ حُجَّةٍ ولا قائلَ بذلك. ثم إنَّ كَوْنَ المُسْتَنَدِ دليلاً قاطِعاً ممّا اتَّفقَ عليه القائلون بصحَّةِ الإجماعِ وثبوتِ حُجِّيَّتِهِ.

وأمَّا المُسْتَنَدُ الظَّنيُ من خَبَرٍ آحاديٍّ أو أمارة، فقد اختُلِفَ في صِحَّةِ جَعْلِهِ مُسْتَنَداً للإجماعِ، وكذلك أيضاً اختلَفوا في كَوْنِ القياسِ والاجتهادِ مُسْتَنَداً للإجماعِ، والصحيح: أنَّه يجوزُ أن يُجْمِعوا عن قياسٍ أو اجتهاد[٢]، وقال أكثرُ

(١) انظر «مختصر ابن الحاجب» (٢:٢٢٤) بشرح السبكي.

(٢) انظر «المعتمد» (٢:٣٦) لأبي الحسين البصري، و«أصول السرخسي» (١:٣٠١) و«المستصفى» (١:١٩٦).

الظاهرية: لا يجوزُ ذلك مُطْلَقاً سواءٌ كان الاجتهادُ أو القياسُ جَلِيّاً أم خَفِيّاً[١] وقال بعضُ الشافعية: لا يجوزُ في القياسِ الخفيِّ فَقَط دُونَ الجَلِيِّ[٢].

ورُدَّ بأنَّه قد ثَبَتَ أنَّ الاجتهادَ حُجَّةٌ شَرْعِيَّةٌ كالخبرِ ولم يفصلِ الدليلُ على أنَّهُ حُجَّةٌ بَيْنَ المجتهدِ الواحدِ وبين الأُمَّةِ في صحَّةِ الاحتجاجِ به، فلا وَجْهَ لإنكارِ ذلك في الأُمَّةِ، وقد أجمَعَت الصحابةُ عن اجتهادٍ في قتالِ أهلِ الردَّة، وفي إمامةِ أبي بكرٍ وفي الزيادةِ في حَدِّ شاربِ الخمر ونحوِ ذلك.

واعلم أنَّ الخلافَ في هذه المسألةِ واقعٌ في ثلاثةِ أطراف:

الأول: أنَّه لا يصحُّ انعقادُ الإجماعِ عن اجتهادٍ بل يَسْتَحيل.

الثاني: أنَّه غَيرُ مُستحيلٍ، لكنَّه لم يَقَعْ قط.

الثالث: أنَّه جائزٌ واقعٌ، لكنَّ ما وَقَعَ كذلك ليسَ بحُجَّة.

وقد قال بكلِّ طرفٍ من هذه الثلاثةِ قائلٌ، ولكلٍّ منهم حُجَّةٌ لا نُطيلُ بذِكْرِها مخافةَ التطويل، لكن لا بأسَ أن نذكُرَ حُجَّةَ المُخالفِ الثالثِ، لأنَّها أقوى في الشُّبْهَةِ ثم نُجِيبُ عنها.

احتجَّ ذلك المخالف: بأنَّ الإجماعَ أينما وقعَ فهو حُجَّةٌ قطعية، والاجتهادُ ليسَ بقطعيٍّ، فإذا تَفَرَّعَ عنه الإجماعُ لم يكُنْ حُجَّةً، لأنَّه إنما يكونُ حُجَّةً حيث هو قطعيٌّ، والصادرُ عن الاجتهادِ ليس بقَطْعِيّ، فلا يكون حُجَّةً.

(١) بناءً على أصلهم في منع القياس. ووافقهم ابن جرير الطبري. قال التاج السبكي: وهو غريبٌ عنه، لأنه من القائلين بالقياس. انظر «رفع الحاجب» (٢:٢٢٦). ولتمامِ تفسير مذهب الطبري انظر «البحر المحيط» (٣:٥٠١) للبدر الزركشي.

(٢) حكاه ابن الصبَّاغ، وهو ظاهرُ مذهبِ أبي بكر الفارسي من الشافعية. انظر «البحر المحيط» (٣:٥٠٢) للزركشي.

وأُجيبَ: بأنَّ هذه قاعدةٌ غيرُ مُسْتَمِرَّةٍ، فإنَّ الفَرْعَ قد يكونُ أقوى من الأصلِ بدلالةٍ خاصة؛ أَلا ترى أنَّه لو حَكَمَ الحاكمُ عن اجتهادٍ حَرُمَتْ مخالفتُه، ولو ترتَّبَ حُكْمُه على نَفْسِ الاجتهادِ، وكذلك الإجماعُ إذا صدرَ عن ظاهرِ آيةٍ أو خبرٍ حَرُمَتْ مخالفتُه، وإن جازَتْ مخالفةُ ذلك الظاهرِ لمُعارِض(١).

الشرط الثاني: يُشْتَرَطُ في صحَّةِ الإجماع أن لا يكونَ هُناكَ نصٌّ من كتابٍ أو سُنَّةٍ أو إجماعٍ يُخالِفُ ما أَجْمَعوا عليه، فإنَّ الإجماعَ على خلافِ نصِّ الكتابِ أو السنَّةِ ضَلالٌ، ولا تَجْتمعُ الأُمَّةُ على ضَلال.

وأمّا الإجْماعُ على خلافِ إجماعٍ قد تقدَّمَ، فلأنَّ الإجماعَ المُتَقَدِّم حقٌّ بنصِّ الأدلةِ الشرعيةِ، فيَلْزَمُ أن يكونَ الإجماعُ الثاني ضَلالاً.

وخالف أبو عبدِاللهِ البَصْريُّ من المعتزلةِ، فزعمَ أنَّه يصحُّ الإجماعُ على خلافِ إجماعٍ تقدَّمه قال(٢): لأنَّ الإجماعَ الأوَّل مَشْرُوطٌ بأنْ لا يَطْرأَ إجماعٌ يُخالِفُه. قال: إلاّ أن يُجْمِعوا على مَنْعِ الإجماعِ بَعْدَ إجماعِهم، فهذا لا يصحَّ خِلافُه.

ورُدَّ: بأنَّ الدليلَ لم يَفْصِلْ بَيْنَ ما أَجْمَعوا على أنَّه لا يصحُّ لمَنْ بَعْدَهم أن يُجْمعوا على خِلافِه وبَيْنَ ما لم يُجْمِعوا فيه على ذلك.

وأيضاً، فتقديرُ الشَّرطِ في صحَّةِ انعقادِ الإجماعِ الأَوَّلِ مخالفٌ لظاهرِ الأَدِلَّةِ، لأنَّ ظاهرَ الأدِلَّةِ إنَّما يكونُ نَفْسُ اتفاقِهم إجماعاً، فلا وَجْهَ للتقديرِ المذكور.

وأيضاً، فتقديرُ ذلك الشرطِ لا دليلَ عليه، فظهرَ أنَّ الإجماعَ الأولَ حُجَّةٌ، وأنَّه لا يصحُّ أن يُجْمِعوا على خِلافه(٣).

(١) انظر «منهاج الوصول» ص٣٣٠ للمرتضى الزيدي.
(٢) نقله القاضي عبدالجبّار في «المغني» (١٧: ٢٢٠) ولتمامِ الفائدة انظر «المعتمد» (٢: ٣٨) لأبي الحسين البصري.
(٣) انظر «المحصول» (٤: ٢١١ ـ ٢١٢) للفخر الرازي.

وأيضاً، فالمُعْتَبَر إجماعُ أهلِ كُلِّ عصرٍ من الأُمَّةِ دُونَ مَنْ سيأتي مِنْ بعدِهم، فإنَّ خِلافَ مَنْ جاءَ بعدَ انقراضِ العصرِ الذي وقعَ فيه الإجماعُ لا يُعْتَبَر اتّفاقاً. وقيل: بل يُعْتَبَرُ خلافُه، لأنَّ المَشْروطَ إنَّما هو اتفاقُ الأُمَّةِ، بحيثُ لا يقَعُ خلافُ أحدٍ في ذلك الحُكْمِ إلى انقضاءِ التكليفِ بظهورِ أشراطِ الساعةِ التي يرتفِعُ بها التكليف، فإنْ ظَهَرَ قَبْلَ ذلك خلافٌ كَشَفَ عن كَوْنِ الإجماعِ لم ينعقِدْ، وتجوزُ مخالفةُ ما أَجْمَعَ عليه أهلُ العصرِ الأولِ والآخِرِ مهما لم يَرْتَفَع التكليف.

ورُدَّ: بأنَّه قد ثبَتَ أن الإجماعَ حُجَّةٌ على الأحكامِ التكليفيةِ يلزَمُنا العملُ بما اقتضاه. وفي اشتراطِ ذلك إبطالُه، لأنَّه لا يُمْكِنُ الأخْذُ به في حالةٍ من الحالاتِ حينئذٍ.

قال صاحبُ «المنهاج»(١): وهذا القولُ حكاه أصحابُنا في كُتُبِهم، وظاهِرُه الضعفُ الكُلِّيّ لِما ذكرنا. قال: وحُجَّته قويةٌ جِدّاً، والأدِلَّةُ إنما تقتضي تحريمَ مخالفةِ كلِّ الأُمةِ لا بَعْضِها، ولا شكَّ أَنَّ أُمَّةَ محمدٍ ﷺ هي مَنْ صَدَّقه مِنْ مَبْعَثِه إلى انقضاءِ التكليفِ، وما دُونَ ذلك فهو بعضُ الأمةِ، فلا تَحْرُمُ مخالفتُه، وهذا واضح.

قال: ولا جوابَ إلاّ أنْ يُسْتَدَلَّ على تحريمِ مخالفةِ أهلِ كلِّ عصرٍ بقوله ﷺ: «وعليكم بالسوادِ الأعظم» «مَنْ فارقَ الجماعةَ قَيْدَ شِبْرٍ» ونحوِه، لكنَّه غيرُ قاطعٍ.

قال: وأمّا ابنُ الحاجبِ فادَّعى الاتفاقَ على أنَّه لا يُعْتَبَرُ مَنْ سيُوْجَدُ من الأُمّة، وهو قريبٌ على رأيِ مَنْ جَعَلَ الإجماعَ حُجَّةً شَرْعِية.

---

(١) انظر «منهاج الوصول» ص٣٠ للمرتضى الزيدي.

الشرط الثالث: انقراضُ العصر ـ أعني عَصْرَ المجتمعين ـ قال به أبو علي[1] وأحمد بن حنبل وابن فَوْرك[2] وبعضُ أصحابنا[3]، وقال الجمهورُ: لا يُشترط[4] ومعنى ذلك: أنْ لا يَظْهَرَ خلافٌ مِمَّن قد كان يُمْكِنُه النظرُ في الحادثةِ المُجْمَعِ على حُكْمِها وفي الحياةِ أحدٌ مِنْ أهلِ ذلك الإجماع.

وقيل: يُشْتَرطُ في الإجماعِ السَّكوتيِّ فقط[5]، وقال الجُوَيْني[6]: يُشْتَرط في الذي يَصْدُرُ عن قِياسٍ فقط، فمَنْ رجَعَ عن مُوافقةِ الجماعةِ: هل يُعْتَبرُ رُجوعُه ويكون قادِحاً في انعقادِ الإجماعِ أم لا؟ فمن لم يَعْتَبِر انقراضَ العصرِ في انعقادِ الإجماعِ لم يَعْتَبِر رُجوعَ مَنْ رَجَعَ بعد انعقادِهِ، ومعه أنَّ الإجماعَ قد انعقدَ، ومَنْ اشترطَ انقراضَ العصرِ اعتَبَر رُجوعَه بعد ذلك، لأنَّ الإجماعَ معَه لم يَنْعَقِد إلاّ بانقراضِ العَصْر.

---

(١) يعني ابن أبي هريرة الحسن بن الحسين البغدادي، شيخ الشافعية (ت٣٤٥هـ) تفقّه بابن سُرَيج وأبي إسحاق المروزي، وانتهت إليه رئاسة المذهب. له ترجمة في «تاريخ بغداد» (٢٩٨:٧)، و«طبقات السبكي» (٢٥٦:٣).

(٢) أبو بكر محمد بن الحسن بن فَوْرك ـ بفتح الفاء ـ الأصبهاني الشافعيّ (ت٤٠٦هـ) فقيه متكلّمٌ أصولي، من تصانيفه «مشكل الآثار» و«دقائق الأسرار». له ترجمة في «وفيات الأعيان» (٢٧٢:٤) و«طبقات السبكي» (١٢٧:٤).

(٣) انظر «العدل والإنصاف» (٥:٢) لأبي يعقوب الوارجلاني.

(٤) وهو الذي جزم به ابن الحاجب في «المختصر» ص١١٩ بشرح العضُدِ الإيجي.

(٥) وممَّن قال به البندنيجي من الشافعية، واختاره الآمديُّ في «الإحكام» (٢١٧:١)، انظر: «رفع الحاجب» (٢١٩:٢) للتاج السبكي.

(٦) كأن الإمام السالميَّ قد استمدَّ من ابن الحاجب في «المختصر» ص١١٩ حيث نصَّ على أنَّ الجُوَيني قد قال: إن كان الإجماعُ عن قياس... الخ. وتعقَّبه التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٢٢٠:٢) فقال: كذا وقع في الكتاب ـ يعني المختصر ـ وهو وهم، فإمامُ الحَرَمَيْن لا يعتبر الانقراضَ البتّة، بل يُفَرِّق بين المستند إلى قاطع ـ وإن كان في مظنّةِ الظنِّ ـ فلا يُشْتَرطُ فيه تمادي زمان، وينتهضُ حُجَّةً على الفور، والظنِّيّ فيشترط تمادي الزمان، حتى لو خرَّ على المُجْمِعين سَقفٌ عَقيبَ الاتفاق، أو عمَّهم الهلاكُ بوَجْهٍ من الوجوه»، انتهى بحروفه. ولتمام الفائدة انظر «البرهان» (٤٤٣:١ ـ ٤٤٧) للإمام الجويني.

والصحيحُ: أنَّ انقراضَ العصرِ ليس بشَرْطٍ في انعقادِ الإجماع، لأنَّ الدليلَ لم يَعْتبِره، وإنما اعتَبَرَ اتّفاقَ أهْلِ العَصْرِ على قولٍ واحدٍ في الحكم.

احتَجَّ المُشْتَرطون لانقراضِ العصرِ: بأنَّ أبا بكرٍ سَوَّى بين الصحابةِ في العطاءِ، وخالفَه عُمَر في التفضيلِ بعد إجماعِهم على رأيِ أبي بكر، فاقتضى كَوْنَ انقراضِ العصرِ شَرْطاً، وكذلك اتَّفق رأيُ عليٍّ وعُمَرَ وغيرِهما من الصحابةِ على تحريمِ بيعِ أُمِّ الوَلد، ثم إنَّ عَلِيّاً خالفَهم بعد ذلك ورأى جوازَ بَيْعِها، فاقتضى أنَّ انقراضَ العصرِ شَرْطٌ وإلاّ لم تَجُزْ مُخالَفتُه إيَّاهم في ذلك.

وأُجيبَ: بأنَّه لم يُنْقَلْ عنهم تمامُ إجماعٍ في الصورةِ الأُولى ولا في الثانية، إذ لو صَحَّ سَبْقُ الإجماعِ لم تَجُزْ مخالفتُه؛ يُوضِّحه: أنَّ عُمَرَ لو رَضِيَ فِعْلَ أبي بكرٍ في التسويةِ، وأنَّ رأيَه في ذلك مُوافقٌ لرأيِ أبي بكرٍ لم يُخالِفْه مِنْ بَعْدُ، فدلَّ ذلك على أنَّ فيهم مَنْ سكتَ عن غيرِ رضىً وموافقةٍ، وإنَّما كان سكوتُه لكونِ رأيِ الخليفةِ هو المُقَدَّمَ [1]، وكذلك لم يصحّ عنهُم جميعاً الجَزْمُ بتحريمِ بَيْعِ أمِّ الولدِ قبل أن يخالِفَهم عليٌّ، إذْ لو أَجْمعوا ولم يَبْقَ أحدٌ إلاّ رضيَ بذلك القَوْلِ، لم تجُز المخالفةُ.

الشرطُ الرابع: قاله بعضُ الأصوليين[2]: وهو أنَّه يُشْتَرُط في المجْمِعين أن يكونوا كعددِ أهلِ التواتُرِ حيث لا يُمْكِن تواطُؤُ مِثْلِهِم على الكذِب عادةً، لأنَّ مَنْ دُونِ ذلك العددِ لا يُؤْمن تواطؤهم على الكذِب.

والجمهورُ لا يَشْتَرطون ذلك، لأنَّ الدليلَ السَّمعيَّ لم يَفْصِلْ بين عَدَدٍ

---

(١) بل ذكر السيف الآمديُّ في «الإحكام» (٢٢:١): أنَّ عمر قد خالف أبا بكرٍ في زمانه، وقال له: أتجعلُ مَنْ جاهد في سبيلِ الله بنَفْسِهِ وماله كمن دخل الإسلام كرهاً؟ فقال أبو بكرٍ: إنّما عملوا لله، وإنّما أجرُهم على الله، وإنّما الدنيا بلاغ، قال الآمدي: ولم يُرْوَ أنَّ عمرَ رجع إلى قول أبي بكرٍ، وإنَّما فَضَّلَ في زمانه وعَوْدِ الأمرِ إليه، لأنه كان مُصِرّاً على المخالفة. انتهى.

(٢) انظر «المحصول» (١٩٩:٤) للفخر الرازي.

وعددٍ، بل اعتبرَ الأمّةَ ـ وإن قَلَّت ـ فلو لم يَبْقَ من الأُمَّةِ إلاّ واحدٌ فقيل: يكونُ قولُه حُجَّةً؛ إذ هُو الأُمَّةُ حينئذٍ[١].

وقيل: لا يكونُ قولُه حُجَّةً، إذ لا يُسَمَّى قولُه إجماعاً، والحجَّةُ إنَّما هي الإجماع.

ورُدَّ: بأنَّ الحجَّةَ قولُ الأُمةِ، ولا عَبْرَةَ بالتسميةِ، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ طريقِ نَقْلِ الإجماع وحُكْمِه، فقال:

وإنْ أتـى فـي نَقْلِـــــهِ التواتُرُ فـذاكَ مقطـوعٌ بـهِ والآخَـرُ
ليـسَ بمَقْطـوعٍ بـــــه، لأنَّما غَايتُـه ظَـنُّ الوقـوعِ فاعْلمـا

اعلم أنَّ السبيلَ إلى معرفةِ الإجماع أحدُ أمرين: إمّا المشاهدةُ، وإمّا النَّقل[٢].

فأمَّا المشاهَدةُ: فهي أن يكونَ المشاهِدُ مُعاصِراً لأهلِ الإجماع فيرى منهم اتّفاقَ القولِ بالقَطْعِ في قَضِيَّةٍ على حكمٍ، أو يرى القَطْعَ مِن بعضِهم والسكوتَ من الآخرين مع انتشارِ ذلك فيهم، وارتفاعِ التَّقِيَّةِ عنهم، وتحقَّقَ أنَّ سكوتَهم إنَّما كان عن رضًا بذلك القولِ، فإنَّ هاتَيْن الحالتَيْن إجماعٌ ولكلٍّ منهما حُكْمٌ تقدَّمَ ذِكْرُه.

وأما النقلُ، فهو نوعان:

أحدُهما: أن ينقُلَ الإجماعَ إلينا التواتُرُ. فهذا الإجماعُ مقطوعٌ به كالمُشاهَدِ إن كان في نفسِ أصْلِ الأمرِ قَطْعياً. وفَسَّقوا مَنْ خالفَه لجَعْلِهم الإجماعَ دليلاً قاطِعاً كالكتابِ والسُنَّة.

ودليلُهم على فِسْقِ المخالفِ للإجماع، قولُه تعالى: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ

---

(١) «حاشية البنّاني على المحلّى» (٢:١٨١).
(٢) انظر «منهاج الوصول» ص٣٢٥ للمرتضى الزيدي.

﴿جَهَنَّمَ﴾ (النساء:١١٥) بعد قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء:١١٥) وهذا إنَّما يَنْبني على جَعْلِ الآيةِ دليلاً قاطعاً في حجِّيَةِ الإجماع كما مرَّ. وقوله ﷺ: «مَنْ خالف الجماعَةَ قَيدَ شِبْرٍ فقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الإسلامِ من عُنُقه»[١].

النوع الثاني: أن ينقُلَ الإجماعَ إلينا خَبرُ الآحادِ، وحُكْمُ هذا النوعِ: أنَّه يكونُ حُجَّةً في وُجوبِ العملِ دُونَ العِلم، لأنَّه ليس بمقطوعٍ به، وإن كان في نفسِ الأمرِ إجماعاً كامِلاً، لأنَّ نَقْلَ الآحادِ له يُصَيِّره مظنونَ الوقوعِ كخبرِ الآحاد.

وخالفَ في ذلك الغزاليُّ وأبو رشيدٍ فزعما: أنَّ الإجماعَ المنقولَ بخبرِ الآحادِ لا يصحُّ أنْ يكونَ حُجَّةً[٢].

قال صاحبُ «المنهاج»[٣]: ولا وَجْهَ للفرقِ مع كونِهما جَميعاً حُجَّةً.

احتجَّ المخالفُ بوَجْهَيْن[٤]:

أحدُهما: أنَّ الإجماعَ حُجَّةٌ قَطْعيةٌ، فلا يجوزُ أن يُقْبَلَ فيه خَبَرُ الواحدِ.

الوجه الثاني: قالوا: إنَّ في إثباتِ الإجماعِ بخبرِ الواحدِ إثباتاً للأصْلِ بالظنِّ، والأصولُ لا تَثْبُت بالظنِّ.

وأُجيبَ عن الوجهِ الأول: بأنَّ الإجماعَ إنَّما يكونُ حُجَّةً لكونِهِ أخبارَ مَعْصومٍ عن الخطأ، فإنْ تواتَر فقَطْعِيٌّ وإلاّ فَظَنِّيٌّ، كأخبارِ الرسولﷺ.

وأجيبَ عن الوجه الثاني: بأنَّ إثباتَ كَوْنِ الإجماعِ حُجَّةً بدليلٍ قاطعٍ فجازَ ثبوتُه مِنْ بَعْدِ تقريرِ كونِه حُجَّةً بالآحادِ كما في الأخبارِ والقِياس، والله أعلم.

---

(١) أخرجه بنحوه أحمد في «المسند» (٥:١٨٠) من حديث أبي ذَرٍّ.

(٢) «المستصفى» (١:٢١٥) و«منهاج الوصول» ص٣٢٧.

(٣) «منهاج الوصول» ص٣٢٧.

(٤) انظر «المستصفى» (١:٢١٥ ـ ٢١٦) و«أصول السرخسي» (١:٣٠٢).

ثم إنَّه أخذَ في بيانِ حُكْمِ إحداثِ قَوْلٍ ثالثٍ بعدما استقرَّ الخلافُ من الأُمَّةِ على قوْلَين فقال:

والخُلْفُ في إحداثِ قَوْلٍ بَعْدَما ... جاؤوا بقَوليْن، فَقوْمٌ حَرَّما

وقيل: لا يَحْرُمُ وَهْوَ الأَعْدَلُ ... إذْ بالخلافِ صَحَّ فيهِ المَدْخَلُ

وقيل: إن كانَ لِما تَقَدَّما ... ليس برافعٍ يَجوزُ فاعْلَما

اختلفت الأُمَّةُ في جَوازِ إحداثِ قولٍ ثالث بعدَما استقرَّ الخلافُ من الأُمَّةِ على قَوْلين، فقيل: لا يجوزُ ذلك مُطْلقاً[١]، وقالت الظاهريةُ: بل يَجوزُ مُطلقاً[٢]، وقيل: يجوزُ فيما إذا لم يَرْفَعِ القولُ الثالثُ القَوْلين المُتَقدِّمَيْن بأن يَأخُذَ مِنْ كلٍّ واحدٍ منهما طرفاً بخلافِ ما إذا رَفعهما، فإنَّه لا يجوزُ، لأنَّ رَفْعَهما خَرْقٌ للإجماع، فهو حَرام، ونُسِبَ هذا القولُ إلى الجمهور[٣].

ومِثالُ ما إذا لم يرتَفِع به القولانِ السابقان: أن يقولَ بعضُ الأُمَّة: إنَّ الطهاراتِ كلَّها تَفْتَقِرُ إلى النيَّة، ويقولَ باقي الأمة: بل كلُّها لا تَفْتَقِرُ إلى نيَّة، فيأتي مِنْ بَعْدُ مَنْ يقول: بعضُها يفتقرُ وبعضُها لا يَفْتَقر.

وكفَسْخِ النكاحِ بالعيوبِ الخمسةِ[٤]، قيل: يُفْسَخُ بها. وقيل: لا، فالقولُ بأنَّ

---

(١) وجعله الجُوَيني خرقاً للإجماع كما في «البرهان» (١:٤٥٢) ونقله عن معظمِ المحقِّقين ولتمام الفائدة انظر «رفع الحاجب» (٢:٢٢٧) للتاج السبكي.

(٢) انظر «الإحكام في أصول الأحكام» (٤:١٤٤) لابن حزم.

(٣) وبه جزمَ ابن الحاجب، وعليه الإمام الرازي وأتباعُه والآمديُّ وطائفة. أفاده التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٢:٢٢٩).

(٤) العيوبُ الخمسةُ هي: الجنون، والجُذام، والبَرَصُ الفاحش، وهي ممَّا يشترك بها الرجل والمرأة، ثم يختصُّ الرجلُ بالجَبِّ والعُنَّةِ، وتختصُّ المرأةُ بالقرنِ والرَّتْق. فمتى وُجدت هذه العيوب أو أحدها كان لهما الحقُّ في فسخ عقد النكاح. انظر بسط هذه المسألة في «شرح كتاب النيل» (٦:٣٨٦) للإمام القطب، «والتهذيب» (٥:٤٥١) للإمام البغويِّ.

بَعْضَها يَفْسَخُ دُونَ بعضٍ قولٌ ثالثٌ لا يرفَعُ القَولَيْن السابقَيْن، بل أَخَذَ مِن كلٍّ واحدٍ طرَفاً.

ومِثالُ ما رَفعَهما: كَوْطْءِ الأَمَةِ المُشْتراةِ البِكْرِ، قِيلَ: يَمْنَعُ الردّ. وقيل: بل تُردُّ والأَرْشُ للوطءِ، فالردُّ مَجاناً قولٌ ثالث يَرْفَعُ القَوْلَين السابقَيْن.

وكالجَدِّ مع الأخِ. قيل: له المالُ كلُّه. وقيل: يُقاسِم، فالقولُ بالحِرْمان قولٌ ثالث يرفَعُ القَولَيْن المُتقدِّمين.

احتجَّ المانِعون مطلقاً: بأَنَّ الثالثَ فَصَّلَ ولم يُفصِّلْ أحَدٌ، فقد خالفَ الإجماع، وأيضاً فيلزَمُ عليه تَخْطِئَةُ الأَمَّة.

وأجيب: بأَنَّ القولَ بالتفصيلِ ليس قَوْلاً بنَفْيِ الخلافِ المتقدِّمِ، بل تقريرٌ له، ولا يلزَمُ من ذلك تخطئةُ الأُمةِ على مَذْهَبِ مَنْ يرى تصويبَ المُجْتهدين في الفروع.

قالوا: المُخْتلفون هم المؤمنون، والثالث اتَّبع غَيْرَ سبيلهم.

قلنا: إنَّ المرادَ بسبيلِ المؤمنين في الآيةِ: ما أَجْمَعوا عليه لا ما اخْتَلَفوا فيه.

احتجَّت الظاهريةُ: بأنَّه قَد وقع من التابِعين إحداثُ القولِ الثالثِ ولم يُنْكِرْ عليهم أحدٌ من الأُمَّةِ، فدلَّ على جوازِ ذلك.

بيانُ ذلك: أنَّ ابنَ سِيرين قال في زوجةٍ وأبوَيْن: للأمِّ ثُلُثُ جميعِ المال، وقال في زوجٍ وأبَوَيْن: إنَّ للأُمِّ ثُلُثَ ما بَقِي، ففصل بين المسألتين، والصحابةُ لم تَفْصِلْ بينهما، بل قال بعضُهم: لها ثُلُثُ ما يَبْقَى في الصورتَيْن جميعاً، وقال بعضُهم: لها ثُلُثُ جميعِ المالِ فيهما جميعاً، فقولُ ابن سيرينَ قولٌ ثالث.

وكذلك قال سفيانُ الثَّوري: مَنْ أكل ناسياً لم يُفْطِرْ، ومَنْ جامعَ ناسِياً أفطر، والصحابةُ لم تُفَرِّقْ بل قال بعضُهم: يُفْطِر فيهما، وبعضهم: لا يُفْطِرُ فيهما.

واحتجَّ القائِلون بالتفصيلِ بما مرَّ ذِكْرُه من أنَّ القَوْلَ الثالثَ إذا كان رافِعاً للقولَيْن السابِقَيْن كان مخالِفاً لإجماعِهم بخلافِ ما إذا أخذَ مِنْ كلِّ واحدٍ طرفاً.

بيانُ ذلك: أنَّ اختلافَ الأُمَّةِ على قولَيْن إجماعٌ مِنهم على أنَّه ليس هنالك قولٌ ثالث، والقائلُ بما يخالِفُ القولَيْن رأساً مخالِفٌ لهذا الإجماع.

قلنا: وكذلك أيضاً يلزَمُ على القولِ بالتفصيلِ، فإنَّهم إنَّما أجمعوا في زَعْمكم على القولَيْن المذكورَيْن، فالقولُ بغيرِهما مخالِفٌ لذلك الإجماع الذي زَعَمتُموه، فلا وَجْهَ للتفصيل.

والصحيحُ عِندي من هذه الأقوالِ الثلاثة: القولُ بجوازِ إحداثِ قولٍ ثالثٍ مُطلقاً، سواءٌ رَفَعَ القولَيْن السابقين أو لم يرفَعْهما، لأنَّ المُحرَّم عندنا إنَّما هو خلافُ الإجماعِ دُونَ ما عداه من الخلافِ، واختلافِ الأُمةِ على قولَيْن دليلٌ على جوازِ الرأيِ في تلك القضيةِ، فصحَّ لغيرِهم مِثْلُ ما صحَّ لهم من الرأي والاجتهاد، بل يلزَمُ المجتهدَ أنْ يُخالِفَهم إذا رأى أنَّ الراجحَ خلافُهم، ولا يصحُّ له تقليدُهم عندي كما لا يصحُّ له تقليدُ مُجْتهدٍ مِثْلِه بعد تمكُّنه من الاجتهادِ وقُدْرتِه عليه، والله أعلم.

ثم أنّه أخذ في الكلامِ على مباحثِ القياس، وهو النوعُ الرابعُ من الأدلّة الشرعية، فقال:

الركنُ الرابع في مباحثِ القياس [1]

اعلم أن القياسَ في اللغةِ هو: التقدير[2]، يقال: قاسَ الثوبَ هل يَكمُلُ قميصاً: إذا قَدَّرَه تقديراً، والمساواةُ، يقال: هذا الشيءُ لهذا الشيءِ قياسٌ، أي: مُساوٍ له، وفي الاصطلاح ما أشار إليه بقوله:

أمّا القياسُ فهو حَمْلُ ما جُهِلْ — حُكْماً على معلومِ حُكمٍ قد عُقِلْ
بجامــــعٍ بينهمــا فـــالأوَّلُ — أصلٌ وأما الثاني فَـرعٌ يُحمَلُ
والجامعُ الوصفُ الذي به وُجِدْ — في الأصلِ حُكْمُهُ فإن زالَ فُقِدْ
فهـــذه ثلاثـــةٌ أركـــانُ — والرابـعُ الحكـمُ لـه بيـانُ

للأُصوليين في تعريفِ القياسِ الاصطلاحيِّ حدودٌ وتعاريف، أجودُها ما ذكرَه المُصنّف وهو: أنَّ القياسَ حَمْلُ مجهولِ الحكمِ على معلوم الحُكْم بجامعٍ بينهما[3]، كالخمرِ فإنَّ حُكْمَه معلومٌ بنصِّ الكتابِ على تَحريمِه[4]،

(١) لتمام الفائدة انظر مبحث القياس في المصادر التالية: «البرهان» (٢:٤٨٥) للجويني، و«الإحكام» (٣:١٦٧) للسيف الآمدي، و«المعتمد» (٢:١٩٥) لأبي الحسين البصري، و«حاشية البنّاني على المحلّي» (٢:٢٠٢)، و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٤:١٣٥) للتاج السبكي، «والعدل والإنصاف» (٢:٥٨) لأبي يعقوب الوارجلاني، و«شرح التلويح» (٢:٥٢) للسعد التفتازاني.

(٢) انظر «القاموس المحيط» ص٧٣٣. وفي هذا الحدِّ اللغوي نوعٌ مناقشةٍ ومباحثةٍ، نقله التاج السبكي عن والده التقيِّ السبكي في «رفع الحاجب» (٤:١٣٦ ـ ١٣٧).

(٣) وقد اختلفت عبارات الأصوليين جداً في تعريف القياس حتى قال إمام الحَرَمَيْن: يتعذّر الحدُّ الحقيقيُّ في القياس لاشتماله على حقائق مختلفة: كالحُكم فإنه قديم، والفرع والأصل فإنهما حادثان، والجامع فإنّه عِلّة. ووافقه ابن المُنَيِّر من المالكية. انظر «البحر المحيط» (٤:٤) للبدر الزركشي.

(٤) يعني قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ (المائدة: ٩٠).

ويُسمّى في اصطلاحِهم أصلاً، ومجهولُ الحُكم كالتُّتْنِ ونحوِه، فإنه لم ينصَّ على حُكْمِهِ كتابٌ ولا سُنَّة ولا إجماعٌ، ويسمّى فَرْعاً.

فقول المصنِّف: «فالأوّل... أصلٌ وأما الثاني فَرْعٌ» معناه: أن الأولَ من أركانِ القياسِ يُسمّى أصلاً، والثاني من أركانِ القياسِ يُسمّى فَرْعاً، وليس مرادُه بالأولِ والثاني المُقَدَّم في اللفظِ والمؤخَّرَ عنه، إذ المعلومُ أنَّ المتقدِّمَ في لفظِهِ إنما هو مجهولُ الحكمِ الذي هو الفرعُ لا معلومُه الذي هو الأصل.

والمرادُ (بالجامع): الوصفُ الذي لأجلِهِ كان ذلك الحكمُ في ذلك الأصلِ كالإسكارِ في الخمرِ، فإنَّه إنما حُرِّمَت الخمرُ لإسكارِها، فإذا وجد ذلك الوصفُ في شيءٍ من الصُّور وجبَ حمْلُه على تلك الصورة المعلومةِ الحُكم، ووجب اعطاؤه ذلك الحكمَ، ولذا سُمِّيَ ذلك الوصفُ جامعاً لأنه جمعَ بين الصورتَيْن في حكمٍ واحد.

فهذه ثلاثةُ أركانٍ من أركانِ القياسِ وهي: الأصلُ والمرادُ به: الصورةُ التي نزل فيها الحُكمُ كالخمر. والفَرْعُ والمرادُ به: الصورةُ التي لم يرِدْ فيها حُكمٌ بعينِها كالتُّتْنِ ـ مثلاً ـ، والوصفُ الجامعُ والمرادُ به: ما يكونُ الحكمُ في الأصلِ لأَجْلِهِ، فإن زال ذلك الوصفُ فُقِدَ ذلك الحُكْمُ وبقي ركْن رابعٌ وهو الحكمُ والمرادُ به: الوجوبُ، أو النَّدْبُ، أو التحريمُ، أو التكريه، أو الإباحة.

مِثاله: إذا قِسْنا النبيذَ على الخمرِ، فالحكمُ فيه التحريمُ، والأصلُ الخمرُ، لأنَّه المُشبَّه به، والفَرْعُ النبيذُ، لأنه المُشبَّه، والوصفُ الجامعُ بينهما الإسكار، وهذا الوصفُ يُسَمَّى في اصطلاح الأصوليين عِلَّة[1].

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (١٥٦:٤) للتاج السبكي.

وسيأتي لكلٍّ واحدٍ من هذه الأركانِ بَسْطُ كلِّ شيءٍ في موضعِهِ. ولا بأس أن نسوقَ هاهنا أمثلةً لقياسِ الفرعِ على الأصلِ ليتضَّحَ المقامُ للأَفهام.

فمن ذلك: جَلْدُ قاذفِ المُحْصَنِ من الرجال قياساً على قاذفِ المُحصَنة، فإن قولَه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ (النور:٤)، نصٌّ في قاذفِ المُحْصَناتِ من النساء، فقاسَ عليه المسلمون قاذفَ المُحْصَنِ من الرجال.

ومن ذلك: قِياسُ سَرَيانِ عِتْق الأَمَة على سَرَيانِ عِتْقِ العبد، فإنَّ الْسنَّةَ وردَتْ فيمَنْ أعتق حِصَّتَه من عبدٍ له فيه شِرْكٌ عَتَقَ العبدُ كلُّه، فقاسَ المُسلمون الأَمَةَ على العبدِ في هذا الحُكم لاستوائِهما في العلَّة، وهي كَوْنُ كلٍّ واحدٍ منهما مملوكاً عِتْقُه قُرْبَة.

ومن ذلك: قياسُ مَسِّ فَرْجِ الرجلِ في نقضِ الوضوءِ على مسِّ فرج المرأة، فإنَّ السُّنةَ وردتْ في امرأةٍ مسَّتْ فرْجَها وهي مُتَوضِّئة، فقال؟: «تُعيدُ طَهورَها»[1]. فقاسَ المسلمون عليه في هذا الحكم مسَّ فَرْجِ الرجلِ لاستوائهما في العلّة، وهي: كَوْنُ كلٍّ واحدٍ منهما عورةً مخصوصةً بأحكامٍ ليس في غيرِها، وهذا القياسُ إنَّما هو عندَ مَنْ لم يصحّ معه حديثُ نقضِ الوضوءِ بمسِّ الذَّكَر.

فهذه الأشياء كلُّها واضحةُ القياسِ لحصولِ العلَّة في الأصلِ والفرعِ حصولاً واضحاً، فهي من قَبِيل القياسِ الجليِّ، ويُسمَّى أيضاً قياسَ المعنى كما سيأتي.

وللقياسِ الخفيِّ أمثلة منها: ما قالوه في سُؤرِ الفأر، فإنهم اختلفوا في

(١) قد أَخرج الربيع في «المسند» (١٠٧) عن جابر بن زيدٍ قال: بلغني عن رسول الله ﷺ قال: «إذا مسَّت المرأةُ فرْجها فلتتوضّأ». وهو جزء من حديثٍ أخرجه أحمد في «المسند» (٧٠٧٦)، والدارقطني في «السنن» (١٤٧:١) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جدِّه، ويشهد له حديث بُسرة بنت صفوان سبق تخريجه. ولتمام الفائدة انظر «شرح مسند الربيع» (١٦٦:١) للسالمي.

طهارتِهِ ونجاستِه، فالقائلون بنجاستِهِ قاسوه على السِّباع، لأنَّ سُؤرَ السباعِ عندهم مُفْسِدٌ، قالوا: وكذلك الفأر. والقائلون بطهارتِهِ قاسوه على الوحوشِ الطاهرِ سؤرُها[1].

ومنها: قياسُ أقلِّ الصَّداقِ على أقلِّ نصابِ القطْعِ في السرقةِ.

اعلم أنَّهم قالوا: لا تُقطعُ يدُ السارقِ فيما دون أربعةِ دراهم[2]، ثم قاسوا على ذلكَ أقلَّ الصّداقِ، فقالوا: لا يكون الصداقُ أقلَّ من أربعةِ دراهم، وذلك على رأيِ بعضِ المُسلمين لاستواءِ العلَّة عندهم في ذلك، وهي أنَّ كلَّ واحدٍ من القطعِ والبُضْعِ (له)[3] تأثيرٌ في جَسدِ مَنْ وقعَ عليه، فوجبَ تساويهما في ذلك الحكم.

ومنها: قياسُ مَيْتةِ ما لا دمَ له من الدَّوابِّ كالعقربِ والذبابِ والذَّرَّةِ على مَيتةِ الجراد، فإنَّ السُّنةَ وردت في حِلِّ مَيْتَةِ الجرادِ[4]، واللهُ أعلم.

ثم إنه أخذ في بيانِ الأصلِ والفرعِ وكيفيةِ حَمْلِ الفرعِ على الأصل، فقال:

(مبحثُ الأصلِ والفرعِ وشروطِهما)

الأصـلُ صورةٌ بهـا النصُّ وَرَدْ — والفرعُ صورةٌ على الأصلِ تُرَدْ
واشـترطوا تسـاوِيَ الأمريـنِ — وصفـاً وحِكْمَـةً وغيـرَ ذَيْـنِ
فاعتَبرِ الوصفَ الذي الحُكمُ نزلْ — له، وأجرِ الحكـم حيثما دَخَلْ

(١) فلأجلِ ذلك كره بعضُ الفقهاءِ أكلَ سُؤرِ الفأر. انظر «حياة الحيوان الكبرى» (١٢٥:٢) للدَّميري الشافعيّ.

(٢) انظر «شرح كتاب النيل» (٧٩٣:١٤) للإمام القُطب.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

(٤) يعني قولهﷺ: «أُحِلَّتْ لكم مَيْتتان ودمان: فالمَيْتتان الجرادُ والسمك، والدمان الكبد والطحال» أخرجه الربيع في «المسند» (٦١٨) من حديث ابن عباس وهو في «مسند أحمد» (٥٧٢٣) و«سنن ابن ماجه» (٣٢١٨)، و«سنن الدارقطني» (٢٧١:٤) من حديث ابن عمر، وهو حديث حسن.

مَــعَ اعتبارِ القيـد والشـروطِ أعني لدى التقييدِ والمشـروطِ
ورفــعِ مانــعٍ ولا يُشــتَرَطُ عـدمُ خلافِـهِ لمـن يَسْتَنبِطُ

أصل القياس: هو الصورةُ التي نزل فيها الحُكم، وهي التي عبَّر عنها الأصوليُّون بمحلِّ الحكم كالخَمْرِ[١]، فإنه نزل فيها التحريمُ بالكتاب. فهي أصلٌ في تحريمِ كلِّ مُسكر إن لم نعتبر السُّنَّةَ في تحريمِ المُسْكراتِ مثلاً.

وكالبُرِّ، فإنّه ورد فيه حُكْمُ الرِّبا بنصِّ السُّنَّة[٢]، فيقاسُ عليه الأَرزُّ وكلُّ ما شابهَه في ذلك بعد أن تُستنبط علَّةُ الربا فيه، ونحو ذلك.

وقيل[٣]: إن أصلَ القياسِ هو دليلُ الحُكْمِ، يعني به الدليلَ الذي وردَ من جهةِ الله تعالى كآيةٍ من الكتابِ أو سُنَّةٍ عن النبيﷺ، فالأصلُ على هذا في المثالَيْن السابقَيْن إنما هو الآيةُ التي حرَّمت الخمرَ والحديثُ الذي حرَّم الربا من الرِّبويات.

وقيل: إنَّ الأصلَ حُكمُ تلك الصورة المَقيسِ عليها، فعلى هذا، فالأصلُ في المثالين السابقَيْن إنما هو تحريمُ الشُّربِ في المثالِ الأول، وتحريمُ الرِّبا في المثال الثاني، لكنَّ المختارَ القولُ الأولُ، وعليه جمهورُ الأصوليين، والفرعُ هو الصورةُ التي تُردُّ في حُكمِها إلى الأصل، كالنبيذِ فرعٌ على الخمرِ في التحريم،

---

(١) نقله ابن الحاجب عن الأكثر من الأصوليين. انظر «رفع الحاجب» (٤:١٥٦) للتاج السبكي.

(٢) يعني قوله ﷺ: «الذهب بالذهب والفِضَّةُ بالفضةِ والبُرُّ بالبُرِّ والشعيرُ بالشعيرِ والمِلْحُ بالملحِ يدٌ بيد»، أخرجه الربيع في «المسند» (٥٧٤) من حديث ابن عباس، وهو ثابتٌ في الصحيح، أخرجه مسلم (١٥٨٧) (٨١)، وأبوداود (٣٣٥٠) والترمذي (١٢٤٠) وغيرهم من حديث عبادة بن الصامت، وصحَّحه ابن حبّان (٥٠١٨) وفيه تمامُ تخريجه.

قلتُ: قوله ﷺ: «يدٌ بيد» بالرفع هو روايةُ الربيع، ورواية الآخرين «يداً بيد» بالنصب. قال السالمي في «شرح مسند الربيع» (٣:٢٠٣) وهو بالرفع خبرٌ للمبتدأ في أول الحديث، وهو في حديث عُبادة ـ يعني ابن الصامت ـ منصوبٌ على الحال»، انتهى.

(٣) «رفع الحاجب» (٤:١٥٦).

لأن الجميعَ مُسْكِر، وكالأرُزِّ فرعٌ على البُرِّ في تحريمِ الربا فيه لكون الجميعِ مطعوماً أو مَكيلاً أو مُدَّخراً على الخلافِ في علَّةِ الربا في البُرِّ.

وقيل: إن الفرعَ هو حكمُ تلك الصورةِ المقيسةِ. فهو على هذا تحريمُ شُربِ النبيذِ في المثال الأول، وكونُ الأرز ربوياً كالبُرِّ في المثال الثاني، والمختارُ القولُ الأول وعليه الجمهور.

واعلم أنَّهم اشترطوا في قياسِ الفرعِ على الأصلِ شروطاً لا يصحُّ القياسُ بدونها[1]:

الشرط الأول: مُجمع عليه وهو: أن يُساويَ الفرعُ الأصلَ في وجودِ العلةِ فيه بمعنى أن العلةَ الموجودةَ في الأصلِ يجبُ أن تكونَ موجودةَ في الفرعِ[2]، وإلاّ فسد القياسُ إجماعاً؛ وذلك كالإسكار فإنه موجودٌ في الخمرِ وفي النبيذِ ـ مثلاً ـ، فَصحَّ قياسُ النبيذِ عليه، وكالطُّعْمِ فإنه موجودٌ في البُرِّ والأرزِّ ـ مثلاً ـ فصحَّ قياسُ الأرزِّ عليه في كونِهِ رِبَوياً.

الشرط الثاني: أن يساويَ الفرعُ الأصلَ في الحكمة، فلا يقاسُ التيمُّمُ على الوضوءِ في كونِ التثليث مسنوناً، لأنَّ التيمُّم شُرِعَ على وجه التخفيف وهو المسحُ يصيبُ ما أصابَ من العضوِ ويخطئ ما أخطأ منه، فلا يقاسُ على الوضوءِ في شرْعِ التثليث، لأنَّ الوضوء مُغَلَّظٌ فيه، والتيمُّمَ مُخَفَّفٌ، فلا يثبتُ التثليثُ بمُجرَّدِ القياسِ بل إن دلَّ عليه نصٌّ عُمِلَ به، وإلاّ فلا يثبتُ بالقياسِ فقط.

الشرط الثالث: أن يُساويَ الفرعُ الأصلَ في ثبوتِ الحُكمِ بحيثِ إنَّ

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤:٣٠٨) للتاج السبكي، و«نهاية السول» للأسنوي (٣:١١٤).

(٢) والمراد بالمساواة: حصول المعنى بتمامه فالزيادةُ لا تنافيه. أفاده التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٤:٣٠٨).

العلةَ التي أثبتت حكمَ الأصلِ توجبُ مِثْلَه في الفرع، فلو اقتضت في الفرعِ خلافَ ذلك الحكمِ فسد القياس، وذلك كقول بعضِهم في صلاة الخسوفِ في الاستدلالِ على ركوعاتِها الزائدة: صلاةٌ شرع فيها الجماعةُ فيُشْرَعُ فيها ركوعٌ زائدٌ كالجمعة زِيدَ فيها الخطبة، فأثبت بالعلةِ في الفرعِ حُكماً مخالفاً لحكمِ الأصل، لأنَّ حكمَ الأصلِ زيادةُ الخطبةِ وحُكمَ الفرعِ زيادةُ ركوع. وهذا لا يصحُّ عندنا، لأنه لا وجْهَ يقتضيه، لأنّا لَو سلَّمْنا كَوْنَ اشتراطِ الجماعةِ في الجمعةِ يقتضي زيادةً على بُعْده فهلا اقتضت مِثْلَه في صلاةِ الخسوف، فَأما اقتضاؤها خلافَه فلا وَجْه له، لأنه ليس بأن يقتضي ركوعاً زائداً أولى من أن يقتضيَ سجوداً زائداً أو ذِكْراً زائداً وغيرَ ذلك لأنَّه أجنبي.

الشرط الرابع: أن لا يتقدَّم شرعُ حُكمِ الفرعِ على شرعِ حُكمِ الأصل، وذلك كقياسِ الوضوءِ على التيممِ في وجوبِ النية فيه نحو أن يقولَ الشافعيُّ للحنفيِّ: طهارةٌ تُرادُ للصلاةِ فتجبُ فيها النية كالتيمّم[١]، فيقول الحنفي: إنَّ التيمّمَ إنما شُرِعَ بعد أن شُرِعَ الوضوءُ فكيف نقيسُه عليه وهو متأخر عنه[٢]؟

وقيل: إن كان قد قام دليلٌ على وجوبِ النيةِ في الوضوءِ غيرُ هذا القياسِ صحَّ الاستظهارُ بهذا القياس مع ذلك الدليلِ وكان قياساً صحيحاً وإلاّ فلا.

الشرط الخامس لأبي هاشم[٣] وخالفَه فيه الجمهور: قال أبو هاشم: يُشترطُ في الفرعِ أن ينتظمَه نصٌّ في الجُملة، ثم يحصلُ بالقياسِ التفصيل.

مثالُه: الأخُ مع الجدِّ لو لم يكُن منصوصاً عليه في الميراثِ لما صحَّ إثباتُ القياسِ فيه مع الجدِّ عند أبي هاشمٍ، ويصحُّ ذلك عند الجمهور.

---

(١) انظر «روضة الطالبين» (١٤٤:١) للنووي الشافعي.

(٢) انظر «فتح باب العناية» (١١٦:١) لملّا علي القاري الحنفي.

(٣) انظر بَسْطَ هذا المذهب في «شرح العمد» (٣٦:٢) لأبي الحسين البصري.

والنصُّ الجُمْليُّ في مثال أبي هاشم هو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ (النساء:١٧٦) فدل على أنه يرِثُ لكنْ لم يُبِنْ مع مَنْ يَرِثْ: هل مع الجدِّ أم مع غيره فقط؟ فاستعمل القياسَ في تعيينِ ما يستحقُّه مع الجد مثلاً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ (النساء:٣٣) فدخل الأخُ في الأقربين لولا دخولُه في هذه الآيةِ جملةً لما صحَّ القياسُ في تفصيلِ نصيبِه؛ فعنده أن حظَّ القياسِ إنما هو تفصيلُ ما أجمَلته النصوصُ. والصحيحُ ما عليه الجمهور إذ لم يَعتبر ذلك دليلَ التعبدِ بالقياسِ كحديثِ معاذٍ وغيرِهِ مما قرّره الرسولُ ﷺ من دونِ شرطِ تقدُّمِ نَصٍّ على الفرع.

وأيضاً فالمعلوم من حال الصحابة رضي الله عنهم: أنهم استعملوا القياسَ في الكناياتِ في الطلاقِ والحرامِ[1] وإن لم يُنَصَّ عليها على وجهٍ من الوجوه.

قال صاحب «المنهاج»: ولأبي هاشم أن يقول: قد تناولها نصٌّ جُمليٌّ نحوُ: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ (البقرة:٢٢٩) و﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ﴾ (المجادلة:٣) ﴿وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْ﴾ (المائدة: ٨٩) ونحو ذلك، فالحرامُ والكناياتُ لا بُدَّ من دخولها في الجملةِ في آيِ هذه الأحكام، لكن إن أراد دخولَ الفرعِ تحت النصِّ الواردِ في الأصلِ بمنطوقه أو مفهومِهِ فغيرُ مُسَلَّم، لأن لفظَ الحرامِ لم ينتظِمْه لفظُ الطلاقِ ولا الإيلاءِ ولا الظِّهارِ، وإن أراد دخولَ الفرعِ ـ ولو من وجهٍ ـ فلا يبعُدُ أنَّ ذلك حاصلٌ في كلِّ فرعٍ، فإنه لا قياسَ إلاَّ على منصوص، ولا بُدَّ من تعلّقِ الفــرعِ بالنصِّ على وجهٍ وإن بَعُد. انتهى كلامه.

وأشار المصنفُ بقوله: «فاعتبر الوصف» إلخ، إلى كيفيةِ قياسِ الفرع على

---

(١) انظر «بداية المجتهد» (٣٨:٧) لابن رشد.

الأصل، ووجهُ ذلك: أن يعتبر الوصفَ الذي نزل لأجلِهِ الحكمُ في الأصل، ثم تُجري ذلك الحكمَ في جميعِ الصورِ التي وجَدْتَ فيها ذلك الوصفَ مع اعتبارِ القيدِ والشرطِ ـ إن كان الوصفُ مقيّداً أو مشروطاً ـ ومع رفعِ الموانعِ من إجراءِ ذلك الوصفِ في جميع معلولاته.

اعلم أن الوصفَ الذي لأجلِهِ ثبتَ الحُكمُ الشرعي ـ وهو المُسمَّى بالعلة ـ إما أن يكونَ منصوصاً عليه، أو مستنبطاً. وكلٌّ واحدٍ منهما: إما مطلقٌ أو مُقيّد، فإن كان الوصف مطلق وجب إجراءُ الحُكم معه حيثما وجد ما لم يكن هنالك مانع، وإن كان مقيّداً فيجبُ اعتبارُ قيدِهِ في جميعِ الصُور، وينبغي أن تَعتبِرَ أوصافَ ذلك الأصلِ الذي ورد فيه الحكمُ بأحدِ الطرق التي سيأتي ذكرها أيضاً، فما وجَدْتَه من ذلك الوصفِ صالحاً للتعليلِ على الشروطِ الآتي ذِكرُها في محلِّه، فاجعله علّةً لذلك الحكم وأَجْرِ الحكمَ في جميعِ الصورِ التي وجَدْتَ فيها ذلك الوصفَ؛ إن كان الوصفُ مُقيّداً فاعتبِرْه مع قيدِهِ، وإن كان غَير مُقيدٍ فاعتبِره كذلك.

مثالُه أن تقول: جعلَ البُرَّ رِبَويّاً الوصفُ فيه، ثم تَسْبُرَ ذلك الوصفَ ما هو؟ فتقولَ: لكونِهِ بُرّاً مثلاً أم لكونِهِ مطعوماً أم لكونه مكيلاً أم لكونه مُدَّخَراً أم لكونه مزكّىً أم لكونِهِ من ثمارِ النباتات؟ فهذه الاوصاف جميعُها موجودةٌ في البُرِّ لكنَّ بعضَها لا يصلحُ للتعليلِ لكونه قاصراً، وهو كونُه بُرّاً وبعضُها لا يصلحُ لعدمِ استكمالِه الشروطَ التي سيأتي ذكرَها، فنختارُ كونَه مطعوماً، فنُجري حكمَ الربا في كلِّ مطعومٍ قياساً عليه كذلك إذا جعلنا العلةَ في هذا المثالِ كونَه مطعوماً ومُدّخراً معاً، فيجبُ أن نعتبرَ هذين الوصفَيْن في جميع الصور، فحيث افترقا ارتفعَت الرِّبويةُ، وحيث اتفقا حكَمْنا بثبوتِها.

واعتبارُ الوصفين معاً هو الذي يُسمِّيه بعضهم وصفاً مركّباً والعلَّةَ المركبة[١]، وبعضُ الأصوليين يجعلُ التعليلَ أحدَ الوصفَيْن ويجعلُ الآخرَ قيداً له وشرطاً.

والمرادُ بقوله: «مع اعتبار القيد والشروطِ»، أي: إذا كانت العلةُ مُقَيَّدةً بقيودٍ فإنه يجبُ مراعاةُ تلك القيودِ مع وجودِ تلك العلة، فلا تكونُ العلة بنفسِها موجِبةً للحكمِ حتى تكونَ معها قيودُها المشروطةُ في ترتيبِ الحكمِ عليها.

مثالُ ذلك: القتلُ، فإنه يشترطُ في إيجابِهِ القَوَدَ بأن يكونَ على جهةِ العَمْدِ العدواني[٢]، فالقتلُ الخطأُ لا يوجبُ القَوَدَ وكذلك القتلُ الغيرُ العدواني، فإذا وجدنا هذا الوصفَ ـ وهو القتلُ ـ مع قيدَيْه وهما كونُه عَمْداً وعُدواناً، وجب هنالك إثباتُ القَوَدِ ما لم يحصُلْ مانع.

مثاله إذا حصل مانعٌ: أن يكونَ القاتلُ أباً، فإنْ الأبوةَ مانعةٌ من القَوَدِ فلا يُقادُ الوالدُ بولدِهِ وإن قتله عَمْداً وعدواناً[٣].

ولا يُشترطُ عدمُ مخالفةِ الفرعِ لمذهبِ العالِم المستنبط ـ وإن كان ذلك المُستنبطُ صحابياً على الصحيح ـ، واشترط بعضُهم أن لا يخالف مذهبَ الصحابيِّ، وهو مبنيٌّ على القولِ بِلزومِ اتّباعِ مذهبِ الصحابي، وقد تقدَّم بيانُ ذلك، والله أعلم.

ثم أنه أخذ في بيانِ شروطِ حُكمِ الأصل، فقال:

واشترطوا أيضاً لحُكمِ الأصلِ أن لا يعمَّ أصلُهُ للفصلِ

---

(١) وهو ما سيبسطه المصنِّف فيما يُستقبل من هذا الكتاب.

(٢) انظر «شرح كتاب النيل» (١٥:١٩٠) للإمام القُطب.

(٣) لما أخرج الترمذي (١٤٠١) وابن ماجة (٢٦٦١) والبيهقي (٣٩٨) وغيرهم من حديث ابن عباس: أن رسول اللهﷺ قال: «لا تقامُ الحدود في المساجد، ولا يُقادُ بالولدِ الوالد». ولتمام الفائدة انظر «التهذيب في الفقه» (٧:١٨) للبغوي، و«شرح كتاب النيل» (١٥:٢٧٠) للإمام القطب.

وليــس منــسـوخاً ولا عقليا وأن يكـون حُكْمُـهُ شـرعيا
فاللغـويُّ لا يُـقـاسُ ويــرى بعضُهـمُ قياسَـه مُعتبـرا
فأنــهُ جــارٍ علــى أسـاسِ لا خـارجٌ عـن سُـنَنِ القيـاسِ

اعلم أنهم اشترطوا لحكمِ الأصـل المقيس عليه شـروطاً لا يصحُّ القياسُ بدونها.

الشرطُ الأول: أن لا يكونَ دليلُ الحكم مُتناوِلاً بعُمومه للفرع، فلا يصحُّ قياسُ النبيذِ المُسكرِ على الخمر إذا جعلنا دليلَ التحريمِ في الخمرِ قولَه ﷺ: «وكلُّ مُسكرٍ حرام»[1] لأن هذا الحديثَ بعمومِه متناولٌ للنبيذ كتناولِه للخمر، فالنبيذُ حينئذٍ إنما حَرُمَ بالنصِّ لا بالقياس.

الشرط الثاني: أن يكون ذلك الحُكمُ ثابتاً غيرَ منسوخٍ، فإنه إذا كان منسوخاً لا يصحُّ القياسُ عليه، لأن الحكمةَ في القياس إنما هي إثباتُ حكمٍ غيرِ ثابت، فإذا قيسَ على حكمٍ غيرِ ثابتٍ لم تحصُل تلك الفائدة.

الشرط الثالث: لا يكون ذلك الحكم عقلياً، فإن القياسَ في العقلياتِ لا يصحُّ عند الجمهور وقيل: بل يصح[2]، وزعمت البهاشِمة[3]: أنه لا طريقَ إلى إثباتِ الصانعِ وصفاتِه إلاّ القياسُ على الفاعلِ في الشاهد، فمهما لم نعرف في الشاهدِ فاعلاً استدَّ بابُ العلمِ بالصانعِ وصفاته.

قال صاحب «المنهاج»: بيانُ ذلك: أنه لا طريقَ إلى إثباتِ الصانعِ إلاّ حدوثُ أفعالٍ لا يُقدرُ عليها، ومُجردُ الحدوثِ لا يدل على الصانع إلاّ إذا

(١) أخرجه الربيع في «المسند» (٦٢٩) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) وهو قول أكثر المتكلِّمين، فإنهم جَوَّزوا ذلك إذا تحقَّق جامع عقليٌّ. انظر «التقرير والتحبير» (١٣٠:٣) لابن أمير الحاج.

(٣) أتباع أبي هاشم الجُبّائي. سبق التعريف به.

عَلِمْنا بطلان حدوثٍ لا مُحدثَ له، وإنما نعلمُ ذلك استدلالاً، ولا طريقَ إلى احتياجِ الحادثِ إلى مُحدثٍ إلاّ احتياجُ أفعالِنا إلينا، وإلاّ فلا سبيلَ إلى علم ذلك، فإذا علمنا احتياجَها، وأنّ علةَ الاحتياج إنما هي الحدوثُ قِسْنا على ذلك حدوثَ العالَم، فلهذا التدريجِ لا طريقَ إلى إثباتِ الصانعِ وصفاتِه إلاّ القياس. هذا كلامه، وللمانعين عليه إيراداتٌ ليس هذا المَقامُ محلَّ بَسْطها.

الشرط الرابع: أن يكونَ ذلك الحكمُ حُكماً شرعياً كالوجوبِ والندبِ والتحريمِ والكراهيةِ والإباحةِ، فخرج بذلك الحكمُ اللغويُّ كالتسمية، فإن اللغويَّ لا يقاسُ، لأنّ اللغة لا تثبتُ بالقياس، وذلك نحو أن نقول في اللواط: وَطْءٌ وجب فيه الحدُّ فيُسمّى فاعلُه زانياً كواطئِ المرأة، فهذا لا يصحُّ، لأنَّ إجراءَ الأسماءِ إنما يثبتُ بوضعِ أهلِ اللغة، فلا يثبتُ مِثْلُ ذلك بالقياس، هذا قول جماعةٍ منهم: الباقِلانّي وإمامُ الحَرَمَيْن والغزاليُّ والآمِديُّ، وذهب ابنُ سُرَيْجٍ وابنُ أبي هريرة وأبو إسحاق الشيرازي والرازي وأبو محمد بن بركة إلى أنَّ اللغةَ تثبتُ بالقياس، وقيل: تثبتُ بالقياسِ من اللغاتِ الحقيقةُ دون المجاز، لأنَّ المجازَ أخفَضَ رتبةً من الحقيقة، والصحيحُ الأول، لأن اللغةَ نَقْلٌ محضٌ فلا يدخُلُها القياسُ، واللهّ أعلم.

الشرط الخامس: أن يكونَ ذلك الحكمُ غيرَ خارجٍ عن سُنَنِ القياس، أي: عن الطريقةِ المعهودةِ في القياس الشرعي[1]، فإن الطريقَ المعهودَ في القياسِ الشرعي كونُ ذلك الحكمِ مُعلَّلاً بعلةٍ منصوصةٍ أو مستنبطةٍ، وكونُه موجوداً في صورٍ كثيرةٍ لوجود علّتِه فيها لا مقصوراً على صورةٍ واحدةٍ، وأن يكونَ ذلك الحكمُ غيرَ مقصورٍ على محلٍّ واحدٍ مع وجودِ علّتِه في غيرِ ذلك المحل، فالخارجُ عن سُنَنِ القياسِ ثلاثةُ أنواع أشار إليها بقوله:

---

(١) انظر «المعتمد» (٢:٢٤٨ ـ ٢٣٠) لأبي الحسين البصري.

فخارجٌ عنــــهُ أمورٌ تُذكَر منها الذي تعليلُهُ لا يَظْهَرُ
كَرَكَعاتِ الصلواتِ الخَمْسِ في عدِّها ووَصفِها والجِنْس
ومنهَا مـــا يظهَرُ والنَّظِيرُ مُنْعَدِمٌ مثالُهُ التقصيرُ
أي للصـلاةِ لمشقّـةِ السفَرْ والحكمةُ التخفيفُ عمَّن ائتمرْ
فهذه الحكمةُ والوصف معا قد عُرِفَا ولا نظيرَ يُدْعا
فإنّه وإن وَجَدْنا في الحَضَرْ مشقةً لم تُعطَ حُكْمَ ما غَبَرْ
لعدمِ انضباطِهَا فانتقلُوا منها إلى مَحلِّها فَعَلَّلوا
ومنها ما يَظهرُ وصفُهُ وقد يُخَصُّ حكمةُ بمَا فيه ورد
أي مَعْ وجودِ شبهِهِ وجُعِلاَ بيعُ العرايَا للمقَامِ مثلاَ

اعلم أن الأمورَ الخارجة عن سُننِ القياس منحصرةٌ في ثلاثة أنواع (١):

النوع الأول: ما لا تُدرَكُ له علةٌ من الأحكام كأعدادِ الركعاتِ في الصلوات، ولِمَ جُعلت الظهرُ أربعاً والمغربُ ثلاثاً والفجرُ ركعتين؟ وهكذا. ولِمَ جُعِلَ الركوعُ مُفرَداً والسجودُ مثنى؟ ونحوُ ذلك، وكالقَسامةِ والشُّفْعةِ فإنهما مُخالفان لما تقتضيه القياساتُ الشرعية؛ ألا ترى أنَّ القَسامَة تجبُ على من لم يَدَّعِ عَلَيْهِ وليُّ الدمِ القتلَ، ولا تسقُطُ بها عنهم الديةُ ووجبَتْ على عددٍ مخصوصٍ وجُعِلَ الخِيارُ إلى وليِّ الدمِ فيمن يُحَلِّف وكلُّ ذلك مخالف للأصول.

وكذلك الشُّفْعَةُ مخالفةٌ للقياسِ في وُجوبِها للشريكِ والمجاورِ ولا سببَ له من إرثٍ ولا غيره، وكوجوب الدِّيةِ على العاقلةِ في جنايةِ الخطأ.

النوع الثاني: أن يكونَ ذلك الحكمُ موجوداً في صورةٍ، وله علّةٌ مفهومةٌ وحِكمةٌ معلومة لكنْ لا نظيرَ له في الشرعيات كقَصر المسافرِ للصلاةِ في

(١) انظر تفصيل هذا البحث في «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٤:١٦٥) للتاج السبكي، و«التقرير والتحبير» (٣:١٢٦) لابن أمير الحاج.

السفرِ دون الحضر، فإنّ القصرَ حكمٌ شُرِعَ لأجلِ مشقَّةِ السفر، والحكمةُ في ذلك التخفيفُ عن المسافر، فهذه العلةُ وهذه الحِكمةُ قد عُرِفا في هذا الحُكمِ لكن عُدِمَ نظيرُه، ولما كان السفرُ مَظّنةً لوجودِ المشقةِ خُصَّ حُكمُ القَصْرِ به، وجعلَوه عِلّةً للحكمِ، وألغوا المشقّة في غيره، فلذا لم يصحّ لمُزاولِ الأثقال في الحَضَر القَصْرُ.

وهذا معنى قوله: «فانتقلوا... منها إلى مَحلِّها فعلَّلوا»، أي: انتقلوا عن التعليلِ بالمشقةِ إلى محلِّها ـ وهو السفرُ ـ فعلَّلوا به قَصْرَ الصلاةِ، فهو علَّةٌ لذلك الحكمِ ولو لم تُوجَد المشقَّةُ فيه[1].

النوع الثالث: أن يكون ذلك الحُكمُ مقصوراً على بعضِ أفرادِ ذلك النوعِ مع وجودِ النظيرِ لكن قُصِرَ لدليلٍ شرعيٍّ أوجبَ قَصْرَه عليه، وذلك كبيعِ العرايا.

اعلم أنَّ رسولَ الله ﷺ رخَّصَ لصاحبِ العرايا أن يبيعَها تمراً، قال الربيع[2]: العرايا نخلٌ يُعطي الرجلُ ثمرتَها للآخرَ ثم يقول له بعد ذلك: لا طريقَ لك (عليَّ)[3].

ومِثْلُ ذلك اختصاصُ خُزيمةَ من بينِ الناسِ بقبولِ شهادته وَحْدَه بقوله عليهﷺ: «من شَهِدَ له خُزَيْمةُ فحَسْبُه»[4].

---

(١) فلذلك لو قطع هذه المسافة في لحظةٍ في برّ أو بحر جاز له القصر. انظر «الإقناع» (١:١٤٨) للخطيب الشربيني.

(٢) «مسند الربيع» (٥٨٠) وحديثُ العرايا ثابتٌ عند البخاري (٢١٨٨)، ومسلم (١٥٣٩) من حديث زيد ابن ثابت.

(٣) زيادة من «مسند الربيع».

(٤) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٣٧٣٠)، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٩:٣٩٤) وقال: ورجاله كلُّهم ثقات.

ومن ذلك: قوله لأبي بُرْدَةَ وقد ضحَّى بالجزع من المَعزِ: «تُجزيك ولا تجزي أحداً بعدك»[١].

فهذه الأنواعُ الثلاثةُ كلها خارجٌ عن سُنَنِ القياسِ فلا يصحُّ أن يُقاسَ عليها لما ذكرنا.

فجُملةُ ما ذكرَ المصنِّف من شروطِ حكم الأصل خمسةٌ. وَبَقِيَتْ شروطٌ أُخَرُ قد آن لنا أن نذكُرها هنا فنقول:

الشرطُ السادس: أن لا يَثبتَ بالقياسِ عليه حُكْمٌ مُصادمٌ لنصٍّ قاطع، فإنَّ ذلك القياسَ لا يصحُّ بالاتفاق. وأمّا إذا صادمَ نصّاً ظنّياً ففيه خلافٌ قد تقدَّم في ركنِ السنَّةِ: هل يُرَجَّحُ الأَخْذُ به أم بالنصِّ المخالفِ للقياس؟

الشرط السابع: أن لا يكون حُكْمُ الأصلِ مأخوذاً من أصلٍ ثابتٍ بقياس. فإن كان ثابتاً بقياسٍ لم يصحَّ القياسُ عليه عند الجمهور[٢].

وقال أبو عبد الله البصريُّ والحنابلة[٣]: بل يصحُّ وهو مذهبُ أصحابنا واعتُرِضَ: بأنه إذا كانت العلّة فيهما واحدةً، فذِكْرُ الوسطِ ضائع[٤]، كقول بعضِ الشافعية في السفرجلِ: مطعومٌ فيكون رِبَوِيّاً كالتفاح، ثم يقيسُ التفاحَ على البُرِّ. وإنْ لم تكن العلّة واحدةً فَسَدَ القياس، لأنّ علّةَ الفرعِ غير معتبرة في الأصلِ حينئذ، وعلّةُ الأصل لم توجَدْ في الفرع وذلك كقولك في الجُذَام: عَيْبٌ يُفْسَخُ به البيعُ فيُفْسَخُ به النكاحُ كالقَرَنِ والرَّتْقِ، ثم نقيسُ القَرَن على الجَبِّ بفواتِ الاستمتاع، فإنَّ علَّة الفَرْعِ وهو الجُذامُ، وهي كونُه عيباً لم تُعْتَبر

(١) أخرجه البخاري (٩٥١) ومسلم (١٩٦١) وغيرهما من حديث البراء بن عازب.

(٢) انظر بَسْط هذه المسألة في «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (١٥٨:٤) للتاج السبكي.

(٣) انظر «العدَّة» (٣٢٢:٢) لأبي يعلى الفرّاء.

(٤) هذا الاعتراضُ أبداه ابن الحاجب في «المختصر» (١٥٩:٤) بشرح التاج السبكي.

في الأصل وهو القَرَنُ، وإنّما اعتُبِرَ فيه فواتُ الاستمتاع لقياسه على الجَبِّ[١]. وعلَّةُ الأصلِ ـ وهي فوات الاستمتاعُ مع القَرَنِ ـ غير موجودةٍ في الفرع.

فإنْ كان فرعاً يخالفُ المستدلَّ في أصْلِهِ كقولِ الحنفيِّ في الصيام بنيّة النَّفْلِ: أَتى بما أُمِرَ به، فيصحُّ كفريضةِ الحجِّ، ففاسدٌ لأنّه مُتضمِّن اعترافَه بالخطأ في الأصل، ولأنَّه إذا قِيسَ على مَقيسٍ: فإمّا أَن ينتهيَ إلى أصلٍ منصوصٍ عليه أوّلاً، فإن انتهى إلى النصِّ فالقياسُ للمتوسِّطِ إنَّما هو على ذلك النصِّ إذا أتّحدت العِلّة، وإنْ لم تَتَّحِد لم يصحّ. وإن لم تَنْتَهِ الأصولُ إلى أصلٍ منصوصٍ عليه بل إلى مَقيس، والمَقيسُ إلى مَقيس ثم كذلك، تَسَلْسَلَ القياسُ إلى ما لا نهايةَ له من المَقيساتِ، وذلك يُؤدِّي إلى بُطلانِ الدلالة، إذْ لا يُنْتهى إلى ما يُقْطَعُ به في الحكم لوقوفِهِ على معرفة ما لا نهاية له من الأُصول.

الشرط الثامن: لابن بركة العُماني وبِشْر المَرِّيسي قالا[٢]: يُشْتَرطُ في الأصلِ المَقيسِ عليه أَن يَتَّفقَ عليه الخصمان، أي: على حُكْمِهِ؛ وذلك نحو أن نقولَ: الوضوءُ عبادةٌ فتجب فيه النيّة كالصلاة، فالخصمانِ مُتَّفقان على أَنَّ الصلاةَ عبادة، فلو لم يكن المُنازِعُ في وجوبِ نِيَّةِ الوضوء موافقاً في أَنَّ الصلاةَ عبادة، وأنّها تجبُ فيها النيّة لكونها عبادةً لم يصحَّ القياسُ عندهما.

احتجَّ بِشْرٌ على ذلك: بأنَّ الأصل إن لم يكن مُجْمَعاً على تعليله، ولا ورد النصُّ بتعليله لم يأمن القائسُ الخطأ فيه، إذ لا يَعلمُ صِحَّة ما علَّل به. قال: ولأنه لا يصحُّ القياسُ على الصلواتِ الخمسِ في إيجاب سادسة، ولا على شهرِ رمضانَ في إيجابِ صومِ شهرٍ آخر، ولا وَجْه يمنعُ القياسَ إلاّ لكونه لم يَرِدْ نصٌّ بتعليله، ولا أَجمعوا عليه.

---

(١) وهو ذهابُ الأنثَيَيْنَ من الرجل.

(٢) انظر «الجامع» لابن بركة.

وأجيب: بأنه إذا قامت الدلالةُ على أنّا مُتَعَبَّدون بالقياس المُثْمِر للظنِّ صار ذلك المظنونُ كالمعلومِ، لأنَّا نعلمُ يقيناً أنه حُكمُ الله فينا حينئذ، فنأمَنُ الخطأَ بعد حصولِ الظنِّ، وإن لم يحصل نصٌّ ولا إجماعٌ كما يحصلُ من المعلوم. وأما الصلوات الخَمْسُ ورمضانُ فإنَّما لم يصحَّ القياسُ عليها في إيجابِ غيرِها لفقدِ الطريق إلى حصولِ عِلَّةِ وجوبها في غيرها، والله أعلم.

ثم إنّه أخذ في بيانِ العلّة فقال:

مبحَثُ العِلّة

اختَلَفَ الأصُوليّونَ في تعريفِ العِلّةِ الشّرعيةِ على أقوال[1]، أجوَدُها: أنّ العِلّةَ هيَ: المُعرِّفُ بكسرِ الراء، بمعنى العَلاَمَةِ الدّالّةِ على وجودِ الحُكم[2]، فكأنّها هيَ التي أعلَمَتْ بوجودِ الحُكمِ في صُورةِ الأصل. واعتُرِضَ عليهِ بأنّ هذا التعريفَ يتَناولُ العَلاَمَةَ أيضاً، فإنها يَصدُقُ عليها أنها مُعَرِّفة، فلزِمَ أنْ لا يبقى فرقٌ بينَ العِلّةِ والعَلاَمَةِ معَ أنّ الفرْقَ بينَهما ثابتٌ بالاتّفاق؛ لأنّ الأحكامَ الشّرعيةَ بالنسبةِ إلينا مُضافةٌ إلى العِلَل، كالمُلكِ إلى الشّراء، والقِصَاصِ إلى القتْل، لا إلى العَلاَماتِ كالرَّجْم، فإنه لا يُضافُ إلى الإحصَان؛ لأنه علاَمَة، بل يُضافُ إلى الزِّنا.

وجَوابُه: أنّا لا نمنَعُ مِن تسميةِ العلاَمَةِ عِلّة، بل نُسَلِّمُ ذلك، فتعريفُ العِلّةِ متَناوِل لها أيضاً، لكنّا نُنَوِّعُ العِلّةَ إلى: مُؤَثِّرٍ كالقتلِ للقَودِ، وإلى غيرِ مُؤَثِّرٍ كالإحصَانِ للرَّجْم، فإنّ المؤثِّرَ في الرَّجْمِ إنما هُوَ الزِّنا، والإحصَانُ عَلامةٌ لوجُوبِه، فغير المؤثِّرِ منهما نخُصُّه باسمِ العَلامة، فسقَطَ الاعتراض.

(١) انظر «المحصول» (٥: ١٢٧) للفخر الرازي، و«حاشية البنّاني» (٢: ٢٣١)، و«البحر المحيط» (٤: ١٠١) للبدر الزركشي.

(٢) وهو اختيار الرازي في «المحصول» (٥: ١٣٥)، وجعله التاج السبكي قولًا لأهلِ الحقّ كما في «حاشية البنّاني» (٢: ٢٣١)، وحكاه الزركشي عن طائفة من الأصوليين كما في «البحر المحيط» (٤: ١٠١).

واعلَمْ أنّهم فرَّقوا بيْنَ العِلّةِ الشَّرعيّةِ والعِلّةِ العَقْليةِ بخمسةِ وجوه[1]: **الوجْهُ الأوّلُ**: أنّ العِلّةَ العَقْليةَ مُوجِبةٌ للحُكمِ الذي عُلِّلَ بها، فإنّ الحركَة موجبةٌ كوْنَ المحِلِّ متحرِّكاً، والعِلّةُ الشَّرعيةُ غيرُ مُوجبةٍ لمَعلولِها، وإنما هيَ أَمَارةٌ تدُلُّ عليه، فإنّ الزِّنا أَمَارة لوجُوب إقامةِ الحدّ، ولا يقَعُ الحَدُّ بمجرَّدِ وجُودِه كما ثبَتَ كوْنُه مُتَحرِّكاً بمجرّدِ وجودِ الحركة.

الوجهُ الثاني: أنّ العِلةَ العَقْليَةَ لا يصِحُّ أن تُعْلَم إلاّ بعدَ أنْ قد عُلِمَ الحُكْمُ الموجِبُ عنها، لأنه هُـوَ الطريقُ إلى إثباتِها والدليلُ عليها. ألا ترى أنّا لم نعلَمِ الحركةَ إلاّ بعدَ عِلْمِنا بحصُولِ الجِسمِ مُـتحرِّكاً والعِلّةُ الشَّرعيةُ قد تُعلَمُ قبلَه، فإنّا لا نعلَمُ وجُوبَ الحَدِّ على الزاني إلاّ بعدَ أن قد عَلِمْنا وقُوعَ الزِّنا منهُ، ونظائرُ ذلكَ كثيرة.

الوجهُ الثالث: أنّ العِلّةَ العَقْلِيَةَ لا تُفارِقُ المعلول، أي: يكونُ وقتُ وجودِها وثبوتِ معلولِها واحداً لا يصِحُّ اختلافُ الوقْت، إذ توجبه لِمَا هيَ عليه في ذاتِها، بمعنى أنه تعَالى جَعَل ذاتَ العِلّة العَقْليّةِ مُوجِبةً لمعلولِها، فلو تَرَاخى عنها خرَجَتْ عمّا هِيَ عليهِ في ذاتِها.

الوجْهُ الرابع: أنّ العِلّةَ العَقْليةَ لا تقِفُ في إيجابِها المعلولَ على شرطٍ سوى وجودِها، ووجودُها ليس بشَرطٍ لإيجابها، وإنما هُوَ شَرْطٌ لحصُولِها على صِفتِها المقْتضَاةِ التي لأجْلِها يوجَبُ مُوجِبُها، فلو وقَفتْ على شرطٍ غير ذلكَ لم يكنْ إيجابُها له لذاتِها، وفي ذلكَ قلْبُ جنسِها.

الوجْهُ الخامس: أنّ العِلّةَ القاصِرةَ ـ وهيَ: التي لا تتَعدّى إلى فَرْع ـ تصِحُّ في العقليات، كتعليلِ كونِه تعالى عالماً لذاتِه، فيقال: هُوَ عالِمٌ لذاتِه، فلا يَصِحُّ في غيرِه، وفي صحّةِ العِلّةِ القاصِرةِ في العِلَلِ الشَّرعيةِ الخلافُ الذي سيأتي إن شاء اللهُ تعَالى.

---

(١) انظر «البحر المحيط» (٤: ١٠٢).

قال:

وقيـلَ: إنَّ الأصْلَ في الأحكَامِ تَعليلُهـا بِحسَـبِ المَقَـامِ
وقــالَ قـومٌ: عــــدَمُ التعليـلِ أصْـلٌ، فيحتـاجُ إلـى دليـلِ

اختُلِفَ في الأحكام المنصوصِ عليها[١]، فقال قوم: إنها في الأصلِ مُعلَّلة، فما وجِدَ على عِلّتِه نصٌّ فذاكَ، وما لم يوجَدْ فيُلتَمَسُ له التعليلُ بحسَبِ ما يقتضيهِ المقام. ثمّ اختَلَفَ هؤلاءِ، فمنهم مَن أوجَبَ تعليلَ الحُكمِ بجميعِ أوصَافِ الأصلِ الموجودةِ فيهِ ما لم يَمنَعْ منَ التعليلِ بشيءٍ منها مانعٌ، كمخالفةِ نصٍّ أو إجماعٍ أو نحوِ ذلك، ومنهم مَن ذهب إلى أنه إنما يُعَلَّلُ بالوَصْفِ المتمِّزِ الصّالحِ للتعليلِ دون ما عداهُ منَ الأوصَاف، وهُو الصّحيح[٢]، لأنّ تعليلَ الحُكم بجميعِ أوصَافِ الأصل يسُدُّ بابَ القياس، ويؤدّي إلى تناقضٍ في الأحكام، فإنْ وجِدَ في الأصلِ أوصَافٌ كلُّها تصلُحُ للتعليل بِها اختِيرَ أرجَحُها.

وقال قومٌ: إنّ الأصلَ في الأحكامِ عدَمُ تعليلِها، فلا يُعَلَّلُ منها إلاّ ما ورَدَ نَصٌّ في تعلِيله. واحتَجُّوا على ذلكَ بوجهَيْن:

أحَدُهما: أنّ التعليلَ بجميعِ الأوصَافِ يسُدُّ بابَ القياس؛ لأنّ جميعَ أوصَافِ الأصلِ لا توجَدُ إلا في المنصُوصِ عليه، والتعليلُ بكلِّ وصْفٍ يؤدي إلى التناقض، والتعليلُ بواحِدٍ منها دونَ الآخَرِ مُحتاجٌ إلى دليلٍ ولا دليل.

والوجهُ الثاني: أنّ الحُكمَ قبلَ التعليلِ مُضافٌ إلى النّصّ، وبعدَ التعليلِ ينتقلُ إلى عِلّتِه، فهُو كالمَجَازِ معَ الحقيقة، فلا يُصارُ إليه إلاّ بدليل.

وأجيبَ عن الوجْهِ الأوّل: بأنّ دليلَ رُجْحَانِ بعضِ الأوصَافِ للتعليلِ

---

(١) انظر «المستصفى» (٢: ٣٣٢) للغزالي، و «شرح التلويح» (٢: ٦٤) للتفتازاني، و «البحر المحيط» (٤: ١١٢) للبدر الزركشي.

(٢) وهو الذي اختاره التفتازاني في «شرح التلويح» (٢: ٦٤).

يُعيِّنُ ذلكَ الوصْفَ للتعليل، فلا احتمالَ لغيرِه منَ الأوصَافِ في ذلك، ولا نقولُ بثُبوتِ التعليلِ بالجميعِ ولا بكلِّ فرْد، فلا ينسَدُّ بابُ القياسِ ولا يؤدِّي إلى تناقُض.

وأجيبَ عنِ الوجهِ الثاني: بأنّ التعليلَ لحُكمِ الفَرْعِ الذي لا يُضَافُ إلى النّصِّ مِن حيثُ الإظهار، لا لحُكمِ الأصلِ الذي هُو المضافُ إلى النّص.

واعلَمْ أنّ القائلينَ بأنّ الأصلَ في الأحكامِ المنصُوصةِ تعليلُها اختَلَفوا في جَوازِ القياسِ على كلِّ حُكمٍ منَ الأحكامِ الشّرعية، أي: ما لم يَمنَعْ منَ القياسِ عليه مانعٌ مِن نَصٍّ أو إجماع، فمنهم مَن ذهب إلى أنّ جميع الأحكامِ الشّرعيةِ يصِحُّ القياسُ عليها، ومنهم مَن ذهب إلى منْعِ ذلكَ وهُو الصّحيح؛ لأنّ في الأحكامِ الشّرعيةِ ما لا يُعقَلُ معناه، أي: عِلّتُه، كالدِّيَة، فإنّا لا نعلَمُ وجْهَ فرْضِها على القَدْرِ المعلوم مِن كلِّ جنسٍ، والصِّفةَ المحدودةَ، ومهما لم نعرِفِ الوجْهَ لم نعرِفِ القياس، وكذلك أَعدادُ الركَعاتِ والسّجْداتِ واختِصَاصُها بالأوقات.

وصحّةُ القياسِ فَرعٌ على معرفةِ المعنى وهو العِلّة، قال المُخالِف: إنّ هذه الأشياءَ أحكامٌ متَماثِلة، فيجبُ أن تتَساوى فيما يجوزُ عليها. وأجيبَ: بأنّ ذلكَ حيثُ اشتَركَ المِثْلانِ في عِرفانِ وجوهِهما وعِلَلِهما، وأنَّ كُلاًّ منهما يصِحُّ تعليلُه وإلا لم يجبْ واللهُ أعلم.

ثم إنه أخَذَ في بيانِ صفةِ العِلّةِ وأنواعها، فقال:

وَصِفةُ العِلّةِ وصفٌ ظاهِرُ	**مُنْضَبِط مُجَاوِزٌ، لا قاصِرُ**
وقَد يكونُ لازِماً وعارِضا	**كذا جَلِيًّا وخَفِيًّا غامِضا**
ومُفْرداً، وقَد يَجِيْ مُرَكبا	**وقَد يكونُ اسمْاً وحُكْماً رُتِّبا**
كذاكَ منصُوصاً عليهِ وأتى	**مُستَنْبَطاً وحُكْمُ كلٍّ ثَبَتا**

صِفةُ العِلّةِ الشّرعيةِ: وصْفٌ ظاهرٌ منضبط مُجاوِز، هذا هُو المتَّفَقُ عليهِ عندَ جميعِ مَن اعتَرَفَ بالقياس[1]، والخلافُ فيما دونَ ذلكَ كما سيأتي بيانُه.

فالمرادُ (بالوَصْفِ): معنىً قائمٌ بالموصُوفِ، ولذا تَرى كثيراً منَ الأصُولِّيّينَ يُطلِقُونَ المعنى على العِلّة، فيقولونَ: هذا معقولُ المعنى وهذا غيرُ معقولِ المعنى، والمرادُ بذلكَ: معلومُ العِلّةِ وغيرُ معلومِها.

والمرادُ (بالظّاهرِ): ما كان مِن أفعالِ الجوارحِ كالقتلِ عِلّةً للقَودِ، والجُرْحِ علّةً للقِصَاصِ والزِّنا عِلّةً للحَدّ، وشُربِ الخمرِ علّةً للجَلْدِ، والسّرِقةِ عِلّةً للقَطْعِ ونحوِ ذلك، فيخرُجُ بذلكَ الصّفاتُ الخَفِيّة، والمرادُ بها صفات القلبِ من نحوِ الرّضا والسُّخْط، فإنّ في التعليلِ بها خلافاً.

والمرادُ (بالمُنضبط): ما كان منَ الأوصَافِ مستقِراً على حالة، فيخرجُ ما ليس كذلكَ كالمَشَقَّة، فإنّها غيرُ مُنضَبِطة في حالةٍ واحدةٍ، بل تتَخلّفُ بتخلُّفِ الأحوال، فقد يكونُ في الحالِ الواحدِ مشَقّةٌ على بعضِ الناسِ دونَ بعض، ألا تَرى أنّ السفَرَ يكونُ مشَقّةً على مَن لا راحلةَ معَه لا سيّما معَ قِلّةِ الزاد، ويكون للمَلِكِ راحةً بكثْرةِ الآلاتِ وتوفرِ أسبَابِ الراحةِ إلى غيرِ ذلك.

والمرادُ (بالمُجاوِز): ما كان منَ الأوصَافِ موجوداً في غير مَحلِّ الحُكم، كالإسكار يوجَدُ في غير الخمر، وكالكيْلِ والطُّعم يوجَدُ في غيرِ البُرّ. ويُسمَّى هذا الوصْفُ عِلّةً مُتَعدِّية، فيخرُجُ ما ليس بمتَعَدٍّ كالنقديةِ في الذهبِ والفضة، فإنه وصْفٌ لا يوجَدُ في غيرِهما ويُسمَّى علّةً قاصرة. وفي التعليلِ بها خلاف، قالتِ الشّافعيةُ بجَوازِ التعليلِ بالقاصِرةِ وصحَّحَهُ البدْرُ الشماخِي[2]، وقال أبو

(١) انظر «المستصفى» (٢: ٣٣٤) للغزالي.

(٢) انظر «مختصر العدل والإنصاف» ص ٤٩ للشمّاخي، و «حاشية البنّاني على المحلّي» (٢: ٢٤١) وفائدة التعليل بها كما قال المحلّي: معرفةُ المناسبةِ بين الحكم ومحلّه، فيكون أدعى للقبول. انتهى. ولتمام الفائدة انظر «المحصول» (٢: ٣١٢) للفخر الرازيَ.

حنيفةَ وأبو الحَسنِ الكرْخِيُ ـ من أصحابهِ ـ: لا يصِحُ التعليلُ بها[1]، وقال أبو عبدِالله البصْريُّ وأبو طالب: يصِحُّ التعليلُ بها في المنصُوصةِ دونَ المُستَنبطة. والصّحيحُ الجَوازُ مطلقاً؛ لأنّ العِلّةَ الشَّرعيةَ هيَ أمَارةٌ دالّةٌ على الحُكم.

ولصحَّةِ ذلك في المنصُوصةِ نحوُ قولِه تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ﴾(العنكبوت: ٤٥)، وهذه العِلّةُ لا تتعدّى الصّلاة، وإذا ثبَتَ في المنصُوصةِ فلا مانعَ منهُ في المُستنبَطة، ولانه ﷺ لو عَلّلَ بعِلّةٍ ولم يتَعبَّدْنا الله بالقياسِ لَعَلِمْناها علّةً وإن لم تتَعدَّ.

احتَجَّ أبو حنيفةَ والكرْخِيُّ: بانّ التعليلَ بالقاصرةِ لا يُفيدُ أكثرَ ممّا يُفيدُه النصّ، فيكونُ لغْواً، ولأنّ الغَرَضَ بالتعليلِ رَدُّ الفَرعِ إليه، فإذا لم يحصُلْ فلا وجْهَ للتعليل. احتَجَّ أبو طالبٍ وأبو عبدِالله البصْريُّ: بأنه لا داعيَ إلى استباطِ العِلّةِ ولا ثمرةَ لهُ إلاّ لِيلحَقَ بها فروعُها، فإنْ لم يكنْ ثَمَّ إلحاقٌ فالاستنباطُ عَبث، بخلافِ النصُوصيّة، فالشارعُ حكيمٌ لا ينُصُّ عليها إلا لِكوْنِ تبيينِ وجْهِ المصلَحةِ مصلَحة.

ورُدَّ: بأنه إذا ورَدَ التَعبُّدُ بالقياسِ دَعانا ذلكَ إلى النظرِ في عِلّةِ كلِّ حُكمٍ لنعلَمَ هل يصِحُّ القياسُ عليها أم لا؟ فإذا أدّانا النظَرُ وطريقةُ السبْرِ إلى أنه لا عِلّةَ لذلكَ الحُكمِ إلاّ الوصْفُ الذي لم يتَعَدَّ عن محلِّه، حصَلَ باستنباطِهِ مصلَحةٌ، وهيَ معرِفةُ كوْنِه لا يُقاسُ عليه، فلا يكونُ استنباطُها عَبثاً، وهذا كافٍ في صحّتِها. وقد يكونُ ذلكَ الوصْفُ لازماً، بمعنى أنه لا ينفَكُّ عن مَحلِّ الحُكم، كالثَّمَنِيّةِ للزّكاةِ في المضروبِ عندَ الحَنفِية، فإنّ الحجَرين منَ الذهبِ والفضةِ خُلقا ثمناً، وهذا الوصْفُ وهذهِ الثَّمَنِيّةُ لا ينفَكُّ عنهما

(١) انظر «فواتح الرحموت» (٢: ٢٧٦) لابن عبدالشكور، حيث حكى المَنْعَ عن جمهور الحنفية، وحكى الجوازَ عن فقهاء سمرقند منهم.

كانا مضروبَيْنِ أو غـيرَ مضروبَيْن، حتى تجبُ الزكاةُ في الحُلِيّ لأجْلِ هذا الوصْف.

وقد يكونُ ذلكَ الوصْفُ عارضاً، بمعنى أنه غيرُ لازمٍ لمَحلّ الحُكم، بل قد ينفَكُّ عنه، إذ ليس ذلكَ مِن صفاتِه اللازمةِ له، وذلك كالكَيْل للربوي، فإنه ليس بلازمٍ للحبوب، فإنها قد تُباعُ وزْناً، أعني أنّ الكَيْلَ ليس منَ الصِّفاتِ اللازمةِ للحبوب، فإنها قد تُباعُ في بعض المَواضِع بالوزْنِ وفي بعضِها جُزَافاً[١] فيختَلِفُ باختلافِ العاداتِ والأحوال.

وقد يكونُ ذلكَ الوصْفُ وصْفاً جَليًّا كالطَّوفِ بمعنى الطوَّافة عِلّةً لسقُوطِ النَّجاسة منَ الهِرّة.

وقد يكونُ ذلكَ الوصْفُ خفِياً غامضاً، مثلَ تعليلِ ثبُوتِ الحُكم برضَا العاقدين[٢]. وقيل: التعليلُ بالوصْفِ الخفِيِّ لا يجوز؛ لأنّ الوصْفَ المُعَلَّلَ به مُعرِّفٌ للحُكمِ الشَّرعيِّ الذي هُو خفِيّ، فلا بدَّ وأن يكونَ الوصْفُ جلِيّاً، إذ لا يُعرَفُ الخفيُّ بخفيٍّ مِثلِه.

وأجيبَ: بأنّ الوصْفَ وإن كان خفِيّاً، لكنّه ـ بدِلالةِ الصِّيَغِ الظاهرةِ عليه، كدِلالةِ الإيجابِ والقَبولِ على الرِّضَى، أو بدلالةِ التأثير ـ صار منَ الأوصَافِ الظاهرة، فيجوزُ التعليلُ به.

وقد يكونُ ذلكَ الوصْفُ مُفرَداً كالثَّمنِيّةِ لوجوبِ الزكاةِ في الذهبِ والفضة، وكالإسكارِ للتحريمِ في الخمر، وكالطُّعمِ للرِّبا في البُرّ.

وقد يكونُ وصْفاً مركَّباً مِن شيئَين، أعني أنّ العِلّةَ قد تكونُ في الحُكمِ

(١) وهو بَيْعُ الشيءِ لا يُعْلَمُ كيْلُه ولا وَزْنُه كما في «المصباح المنير» ص ٣٨.
(٢) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٥١ بشرح الايجي.

مجمُوعَ أمرَيْنِ فصاعداً، ويُعتبَرُ جميعُ ذلكَ عِلّةً واحدة، ويكونُ كلُّ وصْفٍ منها جُزءاً للعِلّة، وذلك كما إذا علّلْنا ثُبوتَ الرِّبا بوجودِ الكيْلِ والجنْسِ معاً، فإنّ كلَّ واحدٍ منَ الكيْلِ والجنسِيّةِ جزءُ العِلّةِ، وتكونُ العِلّةُ مجموعَ الأمرَيْن مثلاً.

اعلَمْ أنهُم اختَلَفوا في جَوازِ أن يكونَ ما جُعِلَ عِلّةً على حُكمٍ شرعيٍّ مركَّباً مِن أوصافٍ متَعدِّدة، بمعنى أنه لا بدَّ لثُبوتِ الحُكمِ منَ اجتماعِ تلكَ الأوصاف[1]، حتى لو كان كلٌّ يعمَلُ في الحُكمِ بانفرادِه، كاجتماعِ البوْلِ والغائط والمَذْيِ والرُّعَاف، فإنّ كلَّ واحدٍ أَنْ لو انفرَدَ استقَلَّ بالحُكم، فإذا اجتَمَعتْ كان مجمُوعها مثلاً عِلّةً لوجوبِ الطّهارة، وكقتلِ العَمْدِ العُدْوانيِّ عِلّةً لثبوتِ القَود، فذهبَ الجمهورُ إلى أنّ مجموعَ هذه الأوصاف عِلّةٌ مركَّبةٌ توجِبُ ـ بِمجمُوعِها ـ القَوَد.

وذهبَ بعضُ الأصُوليّين ـ منهُم الأشعريُّ وبعضُ المعتزِلة ـ إلى منْعِ كوْنِ العِلّةِ مُرَكَّبة، بل أوجَبوا أن تكونَ مُفرَدة، وجَعلوا العِلّةَ مِن هذه الأوصَافِ أقواها، وجَعلوا الباقيَ قُيوداً لها[2]. فالعِلّةُ المُوجِبةُ للقَوَدِ عندَهم هيَ القتل، والعَمْديّةُ والعُدْوانيةُ شَرْطانِ لها، واستَدَلُّوا عليهِ بوجهَيْن:

الوجهُ الأوّل: أنه لو صَحَّ تركُّبُ العِلّةِ منَ الأوصَافِ لكانتِ العِلِّيّةُ صفةً زائدةً على مجموعِ الأوصَاف، واللازمُ باطل، فكذا الملزومُ. وأيضاً، فإنها لو قامتْ بالمجموعِ لزِمَ أن يثبُتَ لكلِّ واحدٍ منَ الأوصَافِ جزءٌ مِن تلكَ العِلِّية، وهُو فاسد.

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «شرح اللمع» (٢: ٨٣٦) لأبي إسحاق الشيرازي، و «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٤: ٢٩٨) للتاج السبكي.

(٢) انظر «المعتمد» (٢: ٢٦١) لأبي الحسين البصري، و«المحصول» (٥: ٣٠٥) للفخر الرازي.

الوجهُ الثاني: أنه لو كانتِ العِلَّةُ مركَّبةً مِن أوصَافٍ متَعدِّدةٍ لزِمَ أن يكونَ عدَمُ كلِّ جزءٍ عِلّةً لعَدَمِ صفةِ العِلِّيةِ لانتفائها بانتفاءِ كلِّ جزءٍ منَ المركَّب؛ لأنها تنتفي بانتفاءِ المركَّبِ، والمركَّبُ ينتفي بانتفاءِ كلِّ جزءٍ منه، لكنّ اللازم باطل؛ لأنه يلزَمُ نقْضَ عِلِّيةِ عدَمِ كلِّ جزءٍ لعدَمِ صفةِ العِلِّيةِ لتَحقُّقِ عدَمِ الجزءِ بدونِ عدَمِها؛ لأنه لو عُدِمَ جزءٌ ثانٍ بعدَ انعدامِ جزءٍ أوّلَ لزِمَ عدَمُ العِلِّيةِ بانعدامِ الجزءِ الأوّل، ولا تنعدمُ العِلِّيةُ بعَدَمِ الجزءِ الثاني لاستحالةِ تجدُّدِ عدَمِ المعدوم؛ لأنه لا ينعَدِمُ.

وأجيبَ عنِ الوجهِ الأوّل: بأنّ ما ذكَرْتُم لو صَحَّ لزِمَ سَدُّ بابِ القياسِ واللازمُ باطل، فالملزومُ مِثلُه.

أمّا الملازَمةُ فلأنّهُ يفضِي إلى أن لا يكونَ الوصْفُ المُفرَدُ عِلّةً أيضاً؛ لأنّا نَعقِلُ الوصْفَ المُفرَدَ ولا نَعقِلُ كوْنَه عِلّةً إلاّ بدليلٍ منَ اطِّرادٍ أو تأثيرٍ أو غيرِهما، والمعلومُ غيرُ المجهول، فما فرَضْناهُ عِلّةً لا يكونُ عِلّةً. هذا خُلْف[1]. ولا يوجَدُ القياسُ إلاّ بجعْلِ الوصْفِ عِلّة.

وأمّا بُطْلانُ اللاّزِمِ فبالاتّفاق، وبأنه لا امتناعَ في حصُولِ الصفةِ للمجمُوعِ من حيثُ هُو مجموعٌ مِن غيرِ نظَرٍ إلى الأفراد؛ لأنه ـ من حيثُ هُو مجموعٌ ـ شيءٌ واحد.

على أنّ ما ذكَرْتُم ينتقضُ بالحُكمِ على المتَعدِّدِ منَ الألفاظِ والحُروفِ بأنه خبرٌ أوِ استِخبارٌ وغيرُ ذلكَ مَن أقسامِ الكلام؛ لأنّ كوْنَه خبراً زائدٌ عليه ثمَّ إمّا أنْ يقومَ كوْنُه خبراً بكلِّ حرفٍ أو بمجموعِ الحروفِ إلى آخِرِ ما ذكَرْتُم في الدّليل. والتحقيق في الجوابِ: أنّ معنى كوْنِ مجموعِ الأوصَافِ عِلّةً هُو: أنّ الشارعَ قضَى بالحُكمِ عندَه رِعايةً لمَا اشتَملتْ عليهِ الأوصَافُ منَ الحِكمة،

---

(١) وهو الرديء من القول. انظر «مختار الصحاح» ص ١٨٥.

وليس ذلكَ صفةً لها حقيقةً، فضْلاً عن كوْنِها صفةً زائدةً ليَلزَمَ ما ذكَرُوهُ، بل هُو اعتباريٌّ يجوزُ التسَلسُلُ فيهِ.

وأجيبَ عن الوجْه الثاني: بأنّا لا نُسلِّمُ أنه لو كان المركَّبُ عِلّة عدم أن يكونَ عدَمُ كلِّ جزءٍ منهُ عِلَّةً لعدَمِ صفةِ العِلِّية، واستَدَلَّ الجمهورُ على جَوازِ كوْنِ العِلَّةِ وصْــفاً مركّباً بأنّ النبيَّ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ عَلَّلَ في المُستَحاضةِ بالمركَّب، حيثُ اعتَبَر اسمَ الدَّمِ وصِفةَ الانفجار، وبأنّ ما يثبُتُ بهِ كوْنُ الوصْفِ الواحدِ عِلّةً يثبُتُ بهِ كوْنُ المركَّبِ أيضاً عِلّةً مِن نَصٍّ أو مناسبةٍ أو سَبْر، فكما جازَ ذلكَ جازَ هذا أيضاً.

قولُه: «وقد تكونُ اسماً وحُكْماً رُتِّبا» يعني: أنّ العِلّةَ كما تكونُ وصْفاً، كذلك تكونُ اسماً وتكونُ حُكماً مرتَّباً على الدليل. فمثالُ التعليلِ بالاسمِ قولُه عليهِ الصلاةُ والسّلامُ لمُستَحاضةٍ سألَتْه عن الاستِحاضة: «توضَّئي وصَلِّي وإنْ قطَرَ الدَّمُ على الحَصِير، فإنّها دَمُ عِرْقٍ انفَجَر»[1] وهذا تعليلٌ باسمٍ وهُو الدّم، ووصْفٍ عارضٍ وهو الانفجار، فهِيَ عِلَّةٌ مركَّبة.

اعلَمْ أنّ الاسمَ إذا جُعِلَ عِلَّة، فإن كان مشتَقّاً مِن فعل كالضاربِ والقاتل، يجوزُ أن يُجعَلَ عِلّة؛ لأنّ الأفعال يجوزُ أن تُجعَلَ عِلَلاً في الأحكام، وإنْ لم يكنْ مُشتَقّاً، فإن كان علَماً كزيْدٍ فلا يجوزُ التعليلُ به، لعدَمِ لزومِه وجَوازِ انتقالِه، وإنّما يوضَعُ مَوضِعَ الإشارة، وليستِ الإشارةُ بعِلّة، فكذا الاسمُ القائمُ مَقامَها، وإن كان اسمَ جنسٍ كالرجُلِ والمرأةِ والبعيرِ والفَرس، فمنهم مَن جَوّزَ التعليلَ به، كابنِ بَركةَ وبعضِ الأصُوليِّين[2]، ومنهم مَن لم يُجوِّزْه وهو

---

(١) أخرجه بنحوه الربيع في «المسند» (٥٥٢) من حديث ابن عباس، وهو عند ابن ماجه (٦٢٤) من حديث عائشة، وأصلُه في «صحيح البخاري» (٢٢٨) ومسلم (٣٣٣) من حديثِ عائشة دون قوله: «وإن قطر الدمُ على الحصير».

(٢) انظر «الجامع» (٦٨:١) لابن بركة.

الصّحيح؛ لأنّ تعليلَ الأحكامِ الشَّرعيةِ بالألفاظ اللُّغَويةِ ممّا لا يصِحُّ قَطْعاً، لأنّ الشارعَ لم يُعلِّقْ أحكامَ الشرعِ بألفاظِ اللغة، وإنّما علَّقَها بمَعَانٍ أُخَر.

وبهذا يظهَرُ لكَ فسَادُ ما اعتَلَّ بهِ ابنُ بَركةَ في ثبوتِ حُكمِ الزاني للأَئِطِ ولِلْواطئِ في الدبُر، حيثُ جعَلَ ذلكَ كلَّه زِناً مُعتَلاً بأنّ العربَ تسمِّي الدخُولَ في المُضَيَّقِ زِناً، قال: وكلُّ مَن دخَلَ بفَرْجِه في مُضَيَّقٍ عليهِ فهُو زان، وكلُّ من استَحقَّ اسمَ الزاني فالحَدُّ واجبٌ عليه، إلاّ ما قام دليلُه [١]. فقد جعَلَ تسمية العرب عِلّةً لثبوتِ الحكم الشرعي، حتى إنَّه أوجَبَ بها ثُبوتَ الحَدّ، وفسَادُه لا يخفى.

ويظهَرُ لكَ ايضاً فسَادُ مذهبِ مَن قال بتحريمِ القهوةِ البُنِّيةِ لأنها تُسَمَّى قهوةً كالخمر[٢] ويظهَرُ لك أيضاً فسَادُ مذهب مَنْ قال بطهارةِ دم الباغي، مُستدلاً بأن سَفْكَ دمِ الباغي طهارة الأرض. فهذِه المذاهِبُ وأمثالُها مَبنيَّةٌ على تعليلِ الحُكمِ الشرعيِّ بالأسماءِ اللُّغَوية، وهُو باطلٌ لما قدَّمْنا.

وبيانُ بُطلانِه: أنه يَلزَمُ عليهِ ثبوتَ حُرمةِ البيت الحرامِ لكلِّ عِمران يُسمَّى بيْتاً، وثبوتُ جَوازِ الحجِّ إليه كذلك، وثبوتُ حُرمةِ رسُولِ الله ﷺ لكلِّ مَن يُسمَّى محمَّداً، وكذلكَ إلى ما لا غايةَ لهُ وهُو ظاهرُ البُطلان.

أمّا نحنُ فإنّما أجَزْنا التعليلَ بالاسمِ لأنّ مُرادَنا منهُ المعنى القائم بذاتِه لا لفْظه، فالتعليلُ بالدَّمِ في الحديث إنّما يُرادُ منهُ معناهُ لا لفظُه واللهُ أعلم.

ومثالُ التعليلِ بالحُكم: حديثُ الخَثْعَميَّة[٣] فإنه عليهِ الصّلاةُ والسّلامُ قاسَ إجزاءَ الحجِّ عن الأبِ على إجزاءِ قضَاءِ دَيْنِ العبادِ عنه، والعلَّةُ كوْنُهما دَيْناً، وهُو حُكمٌ شَرعيّ؛ لأنه عبارةٌ عن وصْفٍ في الذّمة، وذلك حُكمٌ شَرعي.

---

(١) انظر «الجامع» (٢:٥٢٤) لابن بركة.

(٢) انظر «شرح كتاب النيل» (٨:٢٠) للإمام القطب، و«شرح مسند الربيع» (٣:٣٥٥) للإمام السالمي.

(٣) سبق تخريجُه.

اعلَمْ أنهمْ اختَلَفوا فـــي تعليلِ الحُكمِ الشَّرعيِّ بالحُكمِ الشَّرعي، فذهبَ جمهورُ الأصُوليِّينَ وأهلُ التحصيلِ من أصحابِنا، كابي سعيدٍ في «تخريجاتِه» وأبي نبْهانَ في «تفريعاته» وغيرِهما ـ رحمَهُم الله ـ إلى صحّةِ ذلك، ومنَعَه بعضُ الأصُوليِّين.

احتَجَّ الجمهورُ بما تقَدَّمَ مِن جعْلِه ﷺ الدَينَ عِلّةً لإجزاءِ الحجِّ عن الغيرِ في حديث الخَثْعَميَّة. وأيضاً، فإنّ العِلَّةَ إن جُعِلَتْ بمعنَى الأمَارةِ فلا امتناعَ في أنْ يجعَلَ الشارعُ حُكماً عَلَماً على حُكمٍ آخر، بأنْ يقولَ: إذا حرَّمْتُ كذا أو أوجَبْتُ كذا فاعلَموا أني حرَّمتُ كذا وأوجَبْتُ كذا، وإنْ جُعِلَتْ بمعنى الباعثِ فلا امتناعَ أيضاً في أن يكونَ ترتيبُ أحَدِ الحُكمَيْنِ على الآخَرِ مُستلزِماً لحصُولِ مصلَحةٍ لا تحصُلُ مِن أحَدِهما بانفرادِه.

واحتَجَّ المانِعونَ مِن ذلكَ بوجهَيْن:

أحَدُهما: أنّ الحُكمَ الذي فُرِضَ عِلّةً إن كان متقدِّماً على الذي فرضَ معلولاً لزِمَ أن تتخلَّفَ العِلَّةُ عن المعلول، وهذا لا يجوز. وإن كان متأخِّراً عنهُ لزِمَ تأخُّـــرُ العِلَّةِ عنِ المعلول، وهذا لا يجوزُ أيضاً. وإن كان مُقارِناً مَعه فليس أحَدُهما أوْلى منَ الآخرِ بأن يكونَ عِلَّة. نعَمْ، لو دَلَّ دليلٌ خارجيٌّ على كوْنِ أحَدِهما عِلَّةً للآخَرِ لجَازَ ذلك، ولكنّ العِـبْـرةَ في الشَّرعِ للغالب، فلا يُعتَـبرُ هذا الاحتمالُ في مُقابلةِ احتمالاتِ عدَمِ الجوازِ، أعني الاحتمالاتِ الثلاثة.

الوجهُ الثاني: أنّ شرْطَ العِلّةِ التقَدُّمُ على المعلول، وتقَدُّمُ أحَدِ الحُكْميْنِ على الآخرِ غيرُ معلوم، فلا يجوز.

وأجيبَ عن جميعِ ما احتَجُّوا به: بأنه لا نُسلِّمُ تخلُّفَ العِلَّةِ عنِ المعلولِ على تقديرِ التقديم؛ لأنّ الحُكمَ لم يكنْ عِلَّةً بذاتِه، بل بِجَعْلِ الشارع إيّاهُ عِلَّة بِقرانِ الحُكمِ الآخَرِ به، ولا نُسلِّمُ أيضاً عدَمَ صَلاحيَّةِ المؤخَّر للعِلِّية؛ لأنّ

المؤخَّرَ يصلُحُ أن يكونَ معرِّفاً للمقدَّمِ وعلاَمةً عليهِ ومعنى العِلَّةِ هُو المُعرِّف. ولا نُسلِّمُ أيضاً أنّ التقدُّمَ شرْطُ العِلِّيةِ على ما سيأتي في محَلِّه إن شاءَ اللهُ تعالى. ولا نُسلِّمُ أيضاً عدَم الأولويَّةِ على تقديرِ المُقارَنة، إذِ الكلامُ فيما إذا كان أَحَدُ الحُكْمينِ مناسباً للعِلِّيةِ للحُكمِ الآخَرِ مِن غير عكسْ.

واعلَمْ أنّ ما جُعِلَ عِلَّةً يكونُ تارةً منصُوصاً عليهِ كالدَّمِ والانفجارِ في حديثِ المُستَحاضةِ وكوْنِه دَيْناً في حديثِ الخَثْعَمِيَّة والطَّوَفِ في حديثِ الهِرَّةِ إلى غيرِ ذلكَ ممّا سيأتي في محَلِّه إن شاءَ اللهُ تعالى، ويكونُ وصْفاً مُستنبَطاً، كالكَيْلِ أوِ الوزْنِ أوِ الادِّخارِ أو نحوِ ذلكَ في تعليل الرِّبا، وسيأتي بيانُ ذلكَ ايضاً إن شاءَ اللهُ تعالى.

فحاصلُ أنواعِ العِلَّةِ أنها تكونُ وصْفاً ظاهراً مُنضبِطاً متَعدِّياً، كالقتلِ والسِّرِقة، وتكونُ وصفاً لازماً قاصراً كالثَّمنيَّةِ في النَّقْدينِ كالبُرِّيّة في البُرّ، وتكون وصْفاً عارِضاً كالصغَر في جعْلِه عِلّةً لاحتياجِه إلى الولايةِ والقيامِ بأمرِه، والجنونِ في جعلِه عِلَّةً للقيامِ بأمرِ المجنون، فإنّ كلَّ واحدٍ منَ الوصْفَينِ عارضٌ لصحّةِ انتقالِه، ويكونُ وصْفاً خفِيّاً كالرِّضا في صحّةِ البيْعِ والتزويجِ مثلاً، ويكونُ كلُّ واحدٍ مِن هذه الأنواعِ منصُوصاً عليهِ ومُستنبَطاً واللهُ أعلم (١).

(تنبيه): اعلَمْ أنّ العِلَّتيْنِ المختلِفَتَيْنِ قد تؤثِّرانِ في حُكْميْنِ متَماثِليْن، كتحريمِ الوطءِ بالحيْضِ وبعدَهُ لعدَمِ الغُسْل. والعِلَلُ المتَماثِلةُ قد تؤثِّرُ في أحكامٍ مختلفة، كقتلِ الحُرِّ والعبْد، فهُو متَماثِلٌ وأثَّرتا في القِصَاصِ والقيمةِ وهُما مختلِفتان. وقد يَصدُرُ عن عِلَّةٍ واحدةٍ حُكْمانِ بشَرْطَين، نحوَ مُلكِ المبِيعِ ومُلكِ الثمَنِ بشَرْطِ كوْنِهما ممّا يصِحُّ تملُّكُه، وقد يَصْدُرُ بشَرْطٍ واحدٍ عن عِلَّةٍ واحدةٍ حُكمان، كوجُوبِ الدِّيَةِ ووجوبِ الكَفَّارةِ صدَرا عنِ القتل،

(١) لتمام الفائدة حول مسألة التعليل بالحكم انظر «حاشية الإزميري» (٢: ٣٠٤) فما بعدها.

بشَرْطِ الخطأ. وقد يَصدُرانِ عن واحدةٍ مِن غيرِ شرْط، كوجوبِ الكَفّارةِ والإثْمِ عنِ الحِنْث، وقد تقتضي الأحكامُ لمَحلِّها، كالحيْضِ يقتضي تحريمَ دخُولِ المسجدِ والقراءةِ في الحائضِ وحدَها، وقد تقتضيها في غيرِ مَحلِّها، كالقتلِ يُوجِبُ القِصَاصَ على واحدٍ أو جماعةٍ، واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ شُروطِ العِلَّةِ فقال [(١)]:

(ذِكْرُ شُروطِ العِلَّة)

وَشَـرَطُوا وجودَهَـا في الأصْلِ ... بـلا خلافٍ، وكذا فـي الفَصْلِ
وعَـــدمَ مانــــعٍ وعَدمَ نــصِّ ... مُعـارِض، وحُكْمَها مُسـتَقْصِ
وعَـــدْمَ إجماعٍ بهـــذا الحالِ ... ولـم تَعُـدْ للأصْـلِ بالإبطـالِ
ولم يكــنْ وجودُها مــؤخَّرا ... عـن حُكمِهَـا أو عَدَمـاً مُقـدَّرا
وجَـــوَّزُوا تعليـلنَـا بالعَـدَمِ ... لِعَـدَمٍ لا لوجـودٍ فاعلَـمِ
وإنهـــــا لحِكْـمةٍ مُشـتَمِـلَهْ ... والحِكْمةُ المَصْلَحةُ المحَصَّلهْ
أو دَفْـــعُ ما يُفسِدُ، والثاني أهـمّ ... مِن جلب ما يُصلِحُ والكلُّ انْقسَمْ

اعلَمْ أنهُم اشتَرَطوا في العِلَّةِ لصِحّةِ القياسِ بها شروطاً:

الشَّرطُ الأوّلُ: أن تكونَ العِلَّةُ موجودةً في الأصل، والمرادُ به مَحلُّ الحُكم، فلا يصِحُّ التعليلُ بوَصْفٍ ليس بموجودٍ في محَلِّ الحُكم، فلا يُقال: حُرِّمَتِ الخمرُ لكوْنِها جامدة، إذِ الجامِديّةُ غيرُ موجودةٍ في الخمر؛ لأنها منَ المائعات. وكذلك يُشتَرطُ أيضاً في صحةِ القياسِ أن تكونَ العِلَّةُ الموجودةُ في الأصلِ موجودةً في الفَرْع، فلا يصِحُّ قياسُ البِطِّيخ على البُرِّ في الرِّبَوِيَّةِ إذا جُعِلَتْ عِلَّةُ الرِّبا في البُرِّ الادِّخارَ أوِ الكَيْل؛ لأنّ كلتا الصِّفَتَيْنِ غيرُ موجودةٍ في البِطِّيخ.

(١) لتمام الفائدة والاطلاع على هذا المبحث أنظر «الإحكام» (٢: ١٧٩) للآمدي، و «رفع الحاجب» (٤: ٢٩٠) للتاج السبكي، و «حاشية البنّاني على المحلّي» (٢: ٢٤٧).

وأشار بقولِه: «بلا خلافٍ» إلى ما ذكَرُوهُ وصَرَّحُوا بفَسادِه منَ القياسِ المركَّب، وهو: أن يَستغنيَ المُستدِلُ بموافقةِ الخصْم في ثبوتِ حُكمِ الأصل وإن كانتِ العلَّةُ عندَه غير التي علَّل بها الخصْم. مثالُ ذلكَ أنْ يقولِ الشافعيُ: عبدٌ، فلا يُقتَلُ بهِ الحُرّ، كما لا يُقْتَلُ بالمُكاتَب، فيقولُ الحنَفيُ: إنّما لم يُقتَلْ بالمُكاتَبِ لجَهَالةِ المستَحِقِّ للقِصَاص: هلِ السيّدُ أم ورَثتُه؟ فإن صَحَّ كوْنُ هذهِ هي العِلَّةَ في المُكاتَبِ وإلاّ منَعَتِ الحُكمَ وهُو: كوْنُ الحُرِّ لا يُقْتَلُ بالمُكاتَب، بل يُقتَلُ به، فلا يخلو القياسُ مِن عدَمِ العِلَّةِ في الفَرْع، أو منْع حُكمِ الأصلِ، فلا يصِحّ.

قال صاحبُ «المنهاج»: وإنّما لم يصِحَّ لأنَّ القائسَ لم يُقرِّرْ حُكمَ الأصلِ ولا عِلَّتَه، ومثْلُ ذلكَ قولُ الشافعيّ ـ فيمَن قال لأجنبيَّة: إن دخَلْتِ الدارَ فأنتِ طالق، ثمَّ تزَوَّجَها فدَخَلَت ـ: طَلاقٌ مُعلَّق، فلا يصحُ قبلَ النِّكاح، كما لو قال: زينبُ التي أتزوَّجها طالق، فيقولُ الحنَفيُ: العِلَّةُ عندي مفقودةٌ في الأصل؛ لأنّ قولَه: زينبُ التي أتزوَجُها طالقٌ ليس بطلاقٍ مُعلَّقٍ قبْلَ النّكاح، فإنْ صَحَّ أنها مفقودةٌ في الأصلِ بطَلَ الإلحاقُ لعَدَمِ الجامع، وإن لم يصِحَّ منَعَتْ حُكمَ الأصلِ وهُو كوْنُ قولِه: زينبُ التي أتزوّجُها طالقٌ لا يُوجِبُ الطّلاق، بل يُوجِبُه عندي، فلا يخلو هذا القياسُ مِن منْعِ العِلَّةِ في الأصلِ أو منْعِ حُكمِ الأصل المَقِيْسِ عليه، فلا يصِحّ.

قال صاحبُ «المنهاج»: وإنّما لم يصِحَّ لِمَا قدَّمْنا مِن أنّ القائسَ لم يقرِّرْ أوّلاً حُكمَ الأصلِ ولا عِلَّتَه، والأصُوليُّونَ يُعبِّرونَ عنِ الطَرفِ الأوّلِ بمركَّبِ الأصل، وعنِ الثاني بمركَّبِ الوَصْف، فيقولونَ: إذا كان القياسُ مركَّبَ الأصلِ أو مركَّبَ الوَصْفِ لم يصِحّ. وتفسيرُهما ما ذكَرْنا. فأمّا لو سَلَّمَ الخصْمُ أنها العِلَّةُ وأنها موجودةٌ، أو ثبَتَ أنها هيَ وأنها موجودةٌ بدليلٍ صَحَّ القياسُ وإن لم يُسلِّمِ الخصْم، إذ لوِ اشتَرطْنا قَبولَ الخصْمِ لم تُقبَلْ مقدِّمةٌ تقبَلُ المنْع.

قال: وإنّما سُمِّيَ الأولُ مركَّبَ الأصلِ، لأنّ الأصلَ فيهِ مركَّبٌ مِن ثبوتِ الحُكمِ في نفْسِ الأمرِ وتسليمِ الخصْمِ لذلك؛ لأنّ القائسَ استَغْنى بتسليمِه عن إقامةِ الدليلِ عليه، فكان مركَّباً مِن أمرَيْنِ كما تَرى. وسَمَّى الثانيَ مركَّبَ الوصْفِ لأنّ العِلَّةَ فيه مركَّبةٌ مِن وصْفٍ وتعليق، وإلا لم يثبُت الحُكم.

الشرْطُ الثاني: أن لا يكونَ للعِلَّةِ مانعٌ يمنَعُها منَ الجَريانِ في الصُورةِ المَقِيْسة، فإنها إذا لم تجْرِ في شيءٍ منَ الصُورِ لمانعٍ لا يصِحُ قياسُ تلكَ الصُورةِ على محَلِّ الحُكمِ لتخلُّفِ العِلَّةِ عنها بوجودِ المانع، وذلكَ كما لو قتَلَ الوالدُ ولَدَه عَمْداً عُدْواناً، فإنه لا يصِحُ أن يُقاسَ على القاتِلِ الأجنبِّي في وجوبِ القَوَد، لوجودِ المانِعِ وهُو الأُبوّة.

الشرْطُ الثالث: أن لا يكونَ هنالكَ نصٌّ أو إجماعٌ مُعارِضٌ لتلكَ العِلَّة، فإنها إذا عارَضَتْ نَصّاً أو إجماعاً بطَلَتْ وفسَدَ القياس، وهو المرادُ بقوله: «وعَدْمَ نصٍّ مُعارِض»، وبقولِه: «وعَدَمَ إجمَاعٍ بهذا الحالِ» ومثالُ ذلكَ: أن يقولَ الشارعُ أو يقَعَ الإجماعُ أنّ كلَّ سَبُعٍ طاهر، فيقولُ القائسُ: الكلبُ نجِسٌ لأنه سَبُعٌ ونحوَ ذلكَ، فهذا مُخالِفٌ لِمَا اقتَضَاهُ ظاهرُ نصِّ الشارعِ أو إجماعُ الأُمّة، فلا يُقبَل.

الشّرطُ الرابع: أن يكونَ حُكمُها مُستَقْصِياً، بمعنى أنه موجودٌ في جميعِ الصُورِ التي تكونُ فيها تلكَ العِلَّة، فلا يتخلَّفُ عنها إلاّ لمانِع، وهذا الشَّرطُ هُوَ المسمَّى عندَهم بالاطِّراد [1]. قال صاحبُ «المنهاج»: وهذا لا خِلافَ فيه، أي: في اشتراطِه، قال: ومعنى الاطِّرادِ أن يثبُتَ حُكمُها عندَ ثبوتِها في كلِّ مَوضِع، فلو تخَلَّفَ عنها لا لخللٍ بشَرطٍ ولا بحصُولِ مانِعٍ بطَلَتْ عِلِّيتُها اتّفاقاً. قيل: ولا بدَّ أيضاً أن تنعكِسَ، وهيَ: أن يَنتَفيَ الحُكمُ عندَ انتفائها. وقد وقَعَ في

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤: ٣٥٠) للتاج السبكي.

ذلكَ خلافُ مَن جَوَّزَ تعليلَ الحُكمِ الواحدِ بعِلَّتيْن، قال ابنُ الحاجب [1]: وأمّا العكْسُ ـ وهُو انتفاءُ الحُكمِ لانتفاءِ العِلَّة ـ فاشتراطُه مَبْنِيٌّ على منْعِ تعليلِ الحُكمِ بِعلَّتيْن لانتفاءِ الحُكمِ عندَ انتفاءِ دليله. انتهى.

واعلَمْ، أنهم اختَلَفوا في جَوازِ تخصيصِ العِلَّة، وهُو تخَلُّفُ حُكمِها عنها في بعضِ الفروعِ على خمسةِ مذاهب[2]:

الأوّلُ لابنِ الخطيبِ وبعضِ أصحابِ الشافعيّ وبعضِ أصحابِ أبي حنيفةَ وغيرِهم، وهو ظاهرُ كلامِ ابنِ بَركة: لا يجوزُ تخصيصُها، سواءٌ في ذلكَ عندَهُم المنصُوصةُ والمُستنبَطة؛ لأنَّ طريقَ عِلِّيتِها اقتضاؤها الحُكم، فإذا تخَلَّفَ عنها فلا عِلِّية.

المذهبُ الثاني لمالكٍ وأبي طالبٍ وأبي عبدِالله البصْريّ وغيرِهم: يجوزُ تخصيصُها مُطلقاً لأنها أمَارةٌ للحُكم، فجازَ اقتضاؤها الحُكمَ في موضِعٍ دونَ آخر.

المذهبُ الثالثُ لبعضِ الشافعية: يجوزُ في المنصُوصةِ دونَ المُستنبَطةِ لأنها في المنصُوصةِ بمنزِلةِ اللَّفظِ العامّ، فكما أنه يجوزُ تخصيص اللَّفظِ العامِّ منَ النُّصوص، كذلك العِلَّةُ المنصوصُ عليها.

المذهب الرابع: يجوزُ التخصيصُ في العِلَّةِ المُستنبَطةِ دونَ المنصُوصة؛ لأنّ المنصوصةَ دليلُها نصٌّ عامٌّ لجميعِ مَواضِعِها، فتخصيصُها مُناقَضة فلا يجوز، بخلاف المُستَنبطة، فلا مانعَ مِن تخصيصِها، إذ هيَ أمَارة.

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٢٦ بشرح العضد الإيجي.

(٢) انظر «المستصفى» (٢: ٣٣٦)، و «المحصول» (٥: ٢٤٠)، و «الجامع» لابن بركة، و «أصول السرخسي» (٢: ٢٠٨).

المذهبُ الخامسُ: يجوزُ في المُستنبَطة، حيثُ كان التخصيصُ لانتفاءِ شرْطٍ أو حصُولِ مانِع، ولا يجوزُ لغيرِ ذلك، وإن كانت منصُوصةً فيظهر عام[1]جازَ تخصيصُها كعامٍّ وخاصّ، ووجَب تقديرُ المانِع، وإلاّ فلا، إذِ المُستنبَطةُ لا تثبُتُ عِلِّيتُها معَ تخلُّفِ حُكمِها إلاّ إذا تبيَّنَ مانِعٌ أو اختلالُ شرْط؛ لأنه إذا لم يتبيَّنْ ذلكَ لم يكنِ انتفاؤه إلاّ لعَدَمِ مُقتَضيهِ وهُو العِلَّة.

قال صاحبُ «المنهاج»: والمختارُ عندَنا هُوَ المنعُ منَ التخصيصِ مطلقاً. قال: والحُجّةُ لنا على ذلكَ أنّ تخصيصَها يمنَعُ اطِّرادَها، فيعودُ امتناعُ اطِّرادِها على كوْنِها عِلَّةً بالنقْض؛ لأنّ اطِّرادَها شرْطٌ في صحّتِها بلا خلاف، وإنّما الخلافُ في الانعكاس: هل يُشتَرطُ أم لا؟

الوجهُ الثاني: أنه لو صَحَّ تخصيصُها إذاً لم يكنِ النقْضُ للعِلَّة ـ وهُو وجُودُها في محَلٍّ غَيْرَ مُقتَضيةٍ لذلكَ الحُكم ـ قَدْحاً فيها، والنَّقْضُ هُو قَدْحٌ في العِلَّةِ إجماعاً، أي: لا مُخالِفَ فيه... إلى أن قال: فأمّا ما احتَجَّ بهِ المجوِّزونَ مِن كوْنِها أمَارةً فجازَ أن يتخلَّفَ حُكمُها، كما قد لا تَستلزِمُ الأَمَارةُ مَدلولَها. فجوابُنا: أنها لم تكنْ أَمَارةً إلاّ لكشْفِها عن كوْنِها الغَرَضَ الذي لأجْلِه شُرِعَ الحُكم، فإذا خُصّصْتَ كشَفَ التخصيصِ عن كوْنِ المذكورِ منها ليس بالغرَضِ وحدَهُ بل معَ خروجِ ما أخرَجَه المُخصِّص، فخروجُهُ مِن تمامِ الغَرَضِ يكشِفُ عن كوْنِها ليست الغرَضَ بكمالِه بل بعضه، فهذا هُوَ الفارِقُ بَيْنَ الأمَارةِ التي هيَ عِلَّةٌ وبيْنَ سائرِ الأَمَاراتِ التي ليستْ بعِلَّة.

وأمّا قولُهم: في تصحيحِها جمْعٌ بيْنَ الدَّليليْنِ فنقول: الواجبُ الجمْعُ حيثُ أمكَن وهنا لم يُمكنْ؛ لأنّ في تخصيصِها انْكشافَ نُقصانِها في الأصلِ لمَا ذكَرْناه.

---

(١) قول المصنِّف: «فيظهر عام» كذا في الأصل. ولم يتبيّن لي معناه.

الشّرطُ الخامس: أنْ لا تعودَ العِلَّةُ إلى اصلِها بالإبطال [١]، أي: لا تكون مُبطلةً للأصلِ الذي ورَدَ فيه الحُكم. مثالُه: أن يُقالَ في الهِرِّ: سَبُعٌ مُفترِس، فتجبُ نَجاستُه كالكلب، فإنّ هذا التعليلَ يُبطِلُ حُكمَ نجاسةِ الكلب؛ لأنّ الرسُولَ ﷺ قد حكَمَ بأنّ السبُعَ طاهرٌ حيث قالَ ـ وقد سُئلَ عن دخُولِه بيْتاً فيهِ هرٌّ وامتَنعَ مِن دخولِه بيتاً فيهِ كلب ـ: «إنّ الهِرَّ سَبُع»[٢] يعني فليس بنَجِس، فنقَضَتِ العِلَّةُ حُكمَ الأصل.

الشّرطُ السادس: أن لا تكونَ العِلَّةُ متأخِّرةً عن حُكمِ الأصل، إذ لو تأخَّرَتْ لثبَتَ الحُكمُ بغيرِ باعِث، وإن قُدِّرَتْ أَمَارةً كانتْ تعريفَ المعرِّف. ومثالُ المتأخِّرةِ: ما مرَّ مِن قياسِ الوُضوءِ على التيَمُّمِ في وجوبِ النيَّة.

والصّحيحُ عندي عدَمُ اعتبارِ هذا الشّرط؛ لأنه إنّما يكونُ شرْطاً في العِلَلِ العَقْليةِ المُوجِبةِ للحُكمِ دونَ الشَّرعية، فإنها علامةٌ للحُكمِ ومُعرِّفةٌ له، وإن كانت مؤثِّرةً فيهِ في بعضِ المَواطنِ فلا يكونُ تأثيرُها في بعض الصُورِ مانِعاً مِن كوْنِها عِلَّةً في غيرِ تلكَ الصُورة. على أنّا نقولُ: إنه لا يمتنعُ أن يجعَلَ الشارعُ وصْفاً متأخِّراً عِلَّةً لحُكمٍ متَقدِّم، فالأقربُ عدَمُ ذكْرِ هذا الشرْطِ والله أعلم.

الشرطُ السابع: أن يكونَ ذلكَ الوصْفُ عَدَماً مُقدَّراً، أي: فلا تُعلَّلُ الأحكامُ الشّرعيةُ بالوَصْفِ العَدَميّ. اعلَمْ أنّه يصِحُّ كوْنُ العِلَّةِ أمْراً موجوداً في الحُكمِ الوجُوديِّ وفي الحُكمِ العَدَميِّ اتّفاقاً. مثالُ ذلكَ الزِّنا عِلَّةٌ في وجوبِ الحَدّ، وطُرُوُّ الجنونِ عِلَّةٌ في انتفائه. أمّا التعليلُ بالأمرِ العَدَمِّي ففيهِ خلاف[٣]. قيل: إنّه

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤: ٢٩١) للتاج السُبكي.

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٩٧٠٨)، وابن أبي شيبة في «المصنَّف» (١: ٣٢)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (١٧٨)، والحاكم في «المستدرك» (١: ١٨٣) وغيرهم من حديث أبي هريرة بإسنادٍ ضعيفٍ لضعف عيسى بن المُسيَّب أحدِ رواته.

(٣) انظر «الإحكام» (٢: ١٨٣) للسيف الآمدي، و «رفع الحاجب» (٤: ١٧٨) للتاج السبكي.

يصِحُّ التعليلُ بهِ مطلقاً، ونُسِبَ هذا القوْلُ إلى الجمهور. مثالُ ذلكَ: لم يُصَلِّ فوجَبَ قتْلُه، لم يَمتثلْ فحسُنَتْ عقوبتُه. فهذهِ عِلَّةٌ عَدَميَّةٌ في حُكمٍ وجوديّ، ونحوُ قولِنا: غيرُ عاقلٍ فلم يصِحّ بيْعُه، فهذه عِلَّةٌ عدَميَّةٌ في حُكمٍ عَدَميٍّ أيضاً.

وقال ابنُ الحاجبِ وغيرُه[1]: لا يصِحُّ أن تكونَ العِلَّةُ عَدَماً في الحُكمِ الثُبوتيّ، لأنه لو جازَ ذلكَ لم يكنْ بُدٌّ مِن أن يكونَ ذلكَ النفْيُ مناسباً للحُكمِ أو مَظِنَّةً للمناسِب، لأنّ التعليلَ بالعَدَمِ المطلقِ باطلٌ بالاتّفاق، إذ ليس بمناسِبٍ ولا مَظِنَّةً لمناسِب، فلم يكنْ بُدٌّ مِن أن يكونَ عَدمُ أمرٍ مخصوصٍ لتمكنَ فيهِ المناسبةُ أو مُقاربتُها. وإذا عَلَّلنا حُكماً بانتفاءِ أمرٍ لم يخْلُ ذلكَ الأمرُ المَنْفِيُّ: إمّا أن يكونَ مُنشئاً لمصلَحةٍ لم يجُزْ أن يكونَ الغرَضُ بتحصيلِ مصلَحةٍ انتفاءَ مصلَحةٍ أخرى؛ لأنّ انتفاءها مَفسَدة[2]، فالمصلحةُ حينئذٍ قد عارَضَها مَفسَدة.

وإن كان ذلكَ الأمرُ مُنشِئاً مَفسَدةً فهو مانعٌ، وعدَمُ المانعِ ليس بِعلَّةٍ في وجودِ الممنوع، وإنَّما العِلَّةُ غيرُه. مثالُ ذلك: لم يَسكَرْ فحرُمَتْ عقوبتُه، فعَدَمُ السُكرِ انتفاءُ مَفسَدة، فلا يُعلَّلُ بهِ تحريمُ العقوبة؛ لأنّ انتفاءها مانعٌ منَ العقوبة، وإنّما العِلَّةُ في تحريمِها كوْنُها ضرَراً غير مستَحِقّ. وأمّا إن كان وجودُ ذلكَ المُنتَفِي الذي تحصُلُ المصلَحةُ بانتفائِه يُنافي وجودَ العِلَّةِ المناسِبةِ للحُكمِ لم يصِحْ أن يكونَ عدَمُه مَظنَّةً لنقيضِهِ وهُو حصُولُ المناسِب؛ لأنه إذا كان ذلكَ النقيضُ ظاهرَ المناسبَة، يعني بعدَ حصُوله، كان هُوَ العِلَّةَ في ذلكَ الحُكمَ لانتفاءِ نقيضِه، نحوَ: أن يُعلِّلَ تعظيمَ مَن قد أحسَنَ إليهِ بأنه لم يُسيءْ إليه، فعَدَمُ الإساءة لا يقتضي التعظيم، بلِ الإحسانُ هُو الذي يقتضي التعظيم، فلا يُعَلَّلُ بعَدَمِ الإساءة. وإن كان خفِيَّ المناسَبةِ فنقيضُهُ مِثلُه في الخَفاء، لوجوبِ استواءِ النقيضَيْنِ في الخَفاءِ والجَلاء. وإذا كان خفِيّاً لم يصلُحِ انتفاؤهُ مَظنَّةً لحصولِ

(١) «مختصر ابن الحاجب» (٢: ١٧٨) بشرح التاج السُبكي.

(٢) يعني لعدم تخصيصه بَمَحلٍّ وحكم كما في «رفع الحاجب» (٤: ١٧٩).

مُناسِبٍ خفيّ. وإن لم يكنْ ذلكَ الأمرُ الذي العِلّةُ عَدَمُه مُنشِئاً مصلحةً ولا مَفسَدةً فوجودُه كعَدَمِه، فلا يصِحُّ التعليلُ بعَدَمِه ولا وجودِه رأسًا.

قال[1]: وأيضاً، فإنه لم نسمَعْ بأنّ أحَداً قال: العِلَّةُ كذا أو عَدَمُ كذا. وأجيبَ: بأنه إنما يصِحُّ التعليلُ بهِ حيثُ هُوَ انتفاءُ مصلَحة، كَتركِ الصَّلاةِ وترْكِ الامتثال؛ لأنّ فَوَاتَ المصلَحةِ كحصُولِ المَفسَدة. ولا يلزَمُ ممّا ذكَرَه مِن تعليل وجوبِ تحصيلِ مصلَحةٍ بانتفاءِ مصلحة خللٍ إذا كان مَحلُّ المصلَحتيْنِ متَغايراً، فإنَّ تفويتَ زيدٍ للمصلَحةِ التي هيَ الصّلاةُ هُو الذي لأجْلِه وَجَبَتْ علينا تحصيلُ مصلَحةٍ لنا وهيَ قتلُ المُفوِّتِ لتلكَ المصلَحة، وهذا صحيحٌ، كما ترى.

وأمّا قولُه: لم نسمَعْ أنّ أحداً قال: العِلَّةُ كذا أو نَفْيُ كذا، فهذا أضعَفُ منَ الأوّل؛ لأنه استِدلالٌ بكَفٍّ عن عبادة، وهذا لا يصِحُّ الاستِدلالُ بمثلِه بحال[2]. وأنت خبيرٌ أنّ ما في (النَّظْم) مَبْنِيٌّ على ما ذكَرَه ابنُ الحاجب، وقد عرَفْتَ وجْهَ بُطلانِه، فالصّحيحُ ما ذهبَ إليه الجمهورُ مِن أنّ الأمرَ العَدَميَّ يصِحُّ أن يكونَ عِلَّةً مطلقاً لأنّ العِلَلَ الشَّرعيةَ إنّما هيَ كاشفةٌ لا مُوجِبةٌ كالعِلَلِ العَقْلِية.

فالشّرعيةُ أَمَارةٌ للحُكمِ أو باعثة، والأَمَارةُ والباعثُ كما يصِحُّ أن يكونَ إثباتاً يصحُّ أن يكون نفياً. ألا تَرى أنّ خُلوَّ الدارِ منَ الخَوَلِ[3] والغِلمانِ أمَارةٌ لكوْنِ الأميرِ ليس فيها كما أنّ الاختلافَ إليها وكثْرَة الداخلِ والخارجِ أمَارةٌ لكوْنِه فيها، وكذلكَ إذا كان في إحدى الطَّريقَيْنِ مَناهِلُ ورُفْقةٌ والأخير خالٍ منهما كان خُلوُّه باعثاً على اختيارِ سُلوكِ الآخَرِ ونحوِ ذلك.

---

(١) انظر «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٤: ١٨٠).

(٢) زاد ابن السبكي فقال: ولقائلٍ أن يقول: قد سُمِع كثيراً، كما قالوا في بَيْع الآبق: باطلٌ؛ لعدمِ القدرةِ على التسليم، وعلّةُ تصرُّفِ الوليِّ في موليه المجنون عدم التمييز، وهوَ ممّا لا ينحصر، انتهى. من «رفع الحاجب» (٤:١٨٠).

(٣) وهم الخَدَمُ والحَشَمُ وَزْناً ومعنىً. انظر «المصباح المنير» ص ٧٠.

وأيضاً، فلا خلافَ بينَ أحَدٍ منَ المسلمينَ في أنّ المُعجِزَ إنما يَثبُتُ معجِزاً لانتفاء قُدْرتنا على مِثلِهِ، فانتفاؤها عِلّةٌ في ثبُوتِه مُعجِزاً.

الشَّرطُ الثامن: أن تكونَ العِلَّةُ مُشتمِلةً على حِكمةٍ مقصُودةٍ للشارعِ في شَرْعِ الحُكم؛ لأنها إن كانتْ مجرَّدَ أَمَارةٍ مُستنبَطةٍ من حُكمِ الأصلِ كان دَوْراً. كذا قال ابنُ الحاجبِ[1] وتبِعَه في اشتراطِ ذلكَ البدْرُ الشماخي[2]، **قال صاحبُ «المنهاج»**: وفي هذا نظَر؛ لأنّ النصَّ قد دَلَّ على حُكمِ الأصل، فإذا استنبَطَ عِلَّةَ ما اقتضاهُ النّصُّ منَ الأصلِ صَحَّ وكانتْ أَمَارةً على ثبوتِ الحُكمِ في الفروعِ ولا يلزَمُ الدّوْرُ كما زَعَمَ ابنُ الحاجب.

والمرادُ بالحِكمَةِ تحصيلُ المصلَحةِ أو دفْعُ المَفسَدة. والمُرادُ بالمصلَحة: اللَّذةُ ووسيلتُها، والمرادُ بالمفسَدة: الألمُ ووسيلته، وكلٌّ منهما إمّا نفْسيٌ أو بدَنيّ، ودينيٌّ أو دُنيويّ، فإن تعارَضَ دليلانِ أو عِلَّتانِ في أحَدِهما تحصيلُ مصلحةٍ وفي الآخرِ دفْعُ مَفسَدةٍ ولم يُمكنِ الجمعُ بينَهما بوجْهٍ قُدِّمَ الدافعُ للمَفسَدةِ على الجالبِ للمصلحَة؛ لأنّ دفْعَ المَفسَدة أهَمُّ مِن تحصيلِ المصلَحة[3]، وهذه معنى قولِه: «والثاني أهَمُّ... مِن جَلْبِ ما يُصلِح».

أمّا قولُه: «والكلُّ انقَسَمَ» فتمامُ معناه في الأبيات الآتية، وهيَ قولُه:

إلى ضـروريٍّ كحِفْـظِ العَقْـلِ ... والدِّيـنِ والنفْـسِ مَعاً والنَّسْـلِ
والمالِ أيضــاً، وإلى الحاجـيّ ... كالبيْـعِ والأُجـرةِ للصَّبِـيّ
ومـا بُنِـيْ منـهُ على استحسـانِ ... ثالِثُها، وأصْـــلُ ذا قسمـــان

(١) مختصر ابن الحاجب» (٤: ١٧٤) بشرح التاج السبكي.
(٢) انظر «مختصر العدل والإنصاف» ص ٥١ ـ ٥٢.
(٣) انظر «القواعد الكبرى» (١: ١٣٦) للعز بن عبدالسلام حيث أَجاد في ضبط العلاقة بين المصالح والمفاسد من خلال فكرة المقاصد الشرعية.

إذْ قـد يَجِـي مُوافِـقَ القيــاسِ — مِثْـلَ النظافـاتِ مـنَ الأنجاسِ
والزَّكَـــواتِ صِلـــةِ الأرحامِ — مَـكارِمِ الأخـلاقِ فـي الكـرَامِ
والعبـدِ لا يكونُ أهـــلاً للقَضَا — ولا إمامـاً أو شـهيداً مُرْتَضـى
وخـارجٌ عـنِ القيـاسِ مِثْلُ أن — يُكاتَبَ العبدُ فذا شـيءٌ حسَنْ
لكنّـــه تعويضُ مــالِ السيّدِ — بمالِـه ومِثْـلُ ذَا لـم يُعهَـدِ

اعلَمْ أنّ كلَّ واحدٍ مِن جلْبِ المصلَحةِ ودفْعِ المَفسَدةِ مُنقسِمٌ إلى ثلاثة اقسام: إلى ضروريٍّ، وحاجّيٍّ، وتحسينيّ[1].

أمّا الضرّوريُّ فهُو: ما يُفضي الحالُ فيه إلى الضّرورة، وهُو خمسةُ أشياء:

الأوّل: حِفظُ العَقْل، ولأجلِه شُرِعَ تحريمُ الخمرِ وسائرُ المُسكِرات، فالعِلَّةُ في تحريمِ المُسكِراتِ هيَ السُّكْر، والحُكمُ التحريم، والحِكمةُ حِفْظُ العَقْل.

الثاني: حِفْظُ الدِّين، ولأجْلِه شُرِعَ الجهادُ وقتْلُ الزِّنديقِ والمُرتَدِّ والسّاحرِ وعقوبةُ أهلِ البدَعِ ونحوُ ذلك، فالعِلَّةُ في الجهادِ كُفْرُ الكافرِ أو بَغْيُ الباغي، والحُكمُ فيهِ وجوبُ الجهادِ أو نَدْبِيَّتُه، والعِلَّةُ في قتْلِ الزّنديقِ والسَاحر زَندقتُه وسِحرُه، والحُكمُ وجوبُ قتلِه أو جَوازُه، والحِكمةُ حِفْظُ الدِّين، والعِلَّةُ في قتْلِ المُرتدِّ ارتدادُه، والحُكمُ فيهِ وجوبُ قتْلِه أو جوازُه، والحِكمةُ حِفْظُ الدِّين.

الثالث: حِفْظُ النفْس، ولأجْلِه شُرِعَ القِصَاصُ والدِّيَةُ والعقوبةُ على من اتُّهِمَ بالقتْل، فإتلافُ النفْسِ في هذهِ الأشياءِ ونحوها هُو العِلَّة، والحُكمُ فيها وجوبُ ذلكَ المذكورِ من قَوَدٍ وديَةٍ وعقوبة، والحِكمةُ حِفْظُ النفس. قال البدرُ[2]: ومنهُ أخْذُ المرّبيةِ للصّبيِّ الذي لا أُمَّ له وشراءُ مأكولِه ومشروبِه، أي:

---

(١) هذا بحثٌ نفيسٌ. وممَّن جَوَّد البحثَ فيه جداً الإمام العزُّ بن عبدالسلام في «القواعد الكبرى» (٢: ١٢٣) والإمام الشاطبي في «الموافقات» (٢: ٧).

(٢) «شرح مختصر العدل والانصاف» ص٥٧٢.

لأنّ حياةَ الصّبي متَوقّفةٌ على ذلك، فأخْذُ ذلكَ له مِن حفْظِ نفسِه، فالعِلّةُ كوْنُه صبياً لا أُمّ له، والحُكمُ وجوبُ أخْذِ ذلكَ له، والحِكمةُ حِفْظُ نفْسِه منَ الهَلَكة.

الرابع: حِفْظُ النّسْلِ منَ الاختلاط، وعبّرَ عنهُ بعضُهم بحفْظِ الأنسَاب، ولأجْلِه حرّمَ الزّنا وشرَعَ حَدَّ الزاني، إذْ لو لم يُحرِّمْ ذلكَ لَمَا عُرِفَ نَسْلٌ وما ضُبِطَ نَسَب، فالعِلّةُ في ذلكَ الزّنا، والحُكمُ فيهِ التحريمُ ووجوبُ إقامةِ الحَدّ، والحِكمةُ حِفْظُ النسْل.

الخامسُ: حِفْظُ المال، ولأجْلِه شُرِعَ حَدُّ السارقِ وحَدُّ قاطِعِ الطريقِ ليأخُذَ المالَ وسائر أنواعِ الضّمانات، فالعِلّةُ في هذا النوع إتلافُ مالِ الغيرِ أو أخْذُه، والحُكمُ وجوبُ إقامةِ الحَدِّ على السّارقِ والقاطعِ وإلزامُ الضّمانِ على المُتلف.

فهذِهِ الضّروريّاتُ الخمسُ التي رُوعِيَتْ في كلِّ مِلّة، فشُرِعَ حِفْظُها في كلِّ شريعة. وزاد بعضُهم نوعاً سادساً وهُو: حِفْظُ العِرْض، ولأجْلِه شُرِعَ حَدُّ القاذفِ وحُكمُ اللِّعان، فالوقوعُ في عرضِ الغيرِ على الوجْهِ المخصُوصِ عِلّة، ووجوبُ إقامةِ الحدِّ حُكم، وحِفظُ العِرضِ هُو الحِكمة، ورَمْيُ الرجُلِ امرأتَه بالزّنى حيثُ لا شهودَ مَعهُ عِلّةُ اللِّعان، والحُكمُ المُلاعَنة، والحِكمةُ حِفْظُ عِرضِ المرأة.

وجَعلَ البدْرُ مِن هذا النوعِ قطْعَ يدِ السارِق، قال[1]: لئلا يُدنّسَ عِرْضهُ برذيلةِ السَّرِقة، وقد قَدّمْنا لكَ أنه مِن حِفْظ المال، ففيهِ جهَتان: جِهةٌ تتعلّقُ بجانبِ السارق، وإياها اعتَبَر البدْر، وجهةٌ مِن جانِبِ المسروقِ وقدِ اعتَبرْناها فيما تقَدَّمَ وهُو الوجْهُ الأظهَر، فإنه ما مِن واحدٍ مِن هذهِ المشروعاتِ إلاّ ولهُ جِهَتانِ فأكثرُ، والاعتبارُ بأظهرِ الحالَيْنِ وأنسَبِهما.

(١) انظر «شرح مختصر العدل والانصاف» ص٥٧٢ للشمّاخي.

ويلحَقُ بالضّروريِّ ما يتَوقَّفُ الضروريُّ عليه، بمعنى أنه شرْطٌ لحصُولِ المصلَحةِ الضَّروريةِ أو شرْطٌ لدفْعِ المَفسَدةِ الضّرورية. وذلكَ كاعتبارِ البلوغِ في قتْلِ المُحارِب، واعتبار التكافؤ في القِصَاص، وتحريمِ الخَلْوةِ بالأجنبيّات، وتحريمِ شُربِ قليل المُسْكر وتنجيسِهِ عندَ مَن قال بهِ مُبالغةً في إبعادِها، وقليلُها يدعو إلى كثيرِها، والخَلْوةُ تدعو إلى الزِّنا.

وأمّا الحاجِيُّ والمُرادُ به: الذي تَمَسُّ الحَاجَةُ إليه[1]، **نُسِبَ إلى الحاجةِ لشِدّة حاجةِ الناسِ إليه ـ فهُو نوعان:**

أحَدُهما: ما يُحَتاجُ إليه في نفْسِه، ولأجْلِه شُرِعَ البيْعُ والإجَارةُ والنِّكاحُ والمُسَاقاةُ والمُضارَبةُ والولايةُ وما أشبَهَ ذلكَ مِن أنواعِ المعامَلات، فإنّ هذه الأشياءَ ـ وإنْ ظُنَّتْ أنها ضرورةٌ فبِحَسبِ الاحتياجِ إلى المُعاوَضةِ ـ لا تؤدِّي إلى فَوَاتِ شيءٍ منَ الضّرورياتِ الخمسةِ المتقَدِّمة. وقد يكونُ بعضُها ضروريّا، كشراءِ المأكولِ والإجَارةِ في تربيةِ الصّغيرِ الذي لا أُمَّ له، فتمثيلُ المصنِّفِ بالأُجْرةِ للصَبيِّ محمولٌ على ما إذا كان للصّبِيِّ أُمٌّ، أو نظَراً إلى أنّ أصلَ هذا النوعِ منَ الحاجِيّ، لكنْ خرَجَ عنهُ إلى الضّروريِّ بعارِض.

النوعُ الثاني: ما كان الحَاجةُ إلى غيرِه لكنّه وسيلة إلى حصولِه، ولأجْلِه شرَعَ وجوبَ الكَفّارةِ ومهْرَ المِثْل؛ لأنه اشَدُّ لدوامِ النكاحِ وإن كان يتِمُّ دونَه، وكذلكَ الخِيارُ والشَّرْطُ والشُّفْعةُ ورَفْعُ الغُبْن، ويُسمَّى هذا النوعُ مُكمِّلاً للحاجِيّ.

وأمّا الاستحسانيُّ فهُو: ما قضَتِ العادةُ باستحسانِهِ عندَ أهلِ العقولِ الوافِرةِ والأخلاقِ الكاملة، وهُوَ قِسمان: مُوافِقٌ للقياسِ ومُخالِفٌ له، فأمّا

---

(١) عبارة الشاطبي: وأمّا الحاجيات فمعناها أنّها مُفتَقَرٌ إليها من حيث التوسعةُ وَرفْعُ الضيق المؤدي في الغالبِ إلى الحرج والمشقّةِ اللاحقةِ بفَوتِ المطلوب. انظر «الموافقات» (٢: ٩).

المُوافِقُ للقياسِ فكحِكمةِ النظافةِ منَ الأنْجاسِ وخصَالِ إبراهيمَ عليهِ السّلامُ والزكاةِ وصِلةِ الأرحامِ ومَكارِمِ الأخلاقِ، كالتخلّصِ منَ البُخلِ والدَّناءَةِ والرِّقِّ والاتّصَافِ بمُقتَضى المروءةِ منَ: الكرمِ والحريةِ والبسَالةِ ونحوِ ذلك، وكسَلْبِ العبدِ أهليةَ القضاءِ والشّهادةِ والخلافةِ وإن كان ذا عقْلٍ ودِين وعدْل لأنه ناقصٌ عن المناصِبِ الشَّرعية، ولو جُعلَ لها لَحَصَلَ بهِ مصلَحةٌ مثْلَ ما يحصُلُ في الحُرِّ ولا مَفسَدةَ فيه. فإنّ هذه الاشياءَ ونحوَها مُوافِقةٌ للقواعد، وإنْ جعَلَ البُدرُ[1] ـ عفا الله عنهُ ـ العِتْقَ والصَّدقةَ والزكاة وجميعَ ما يؤولُ إلى مَكارمِ الأخلاقِ منَ النّوعِ المُخالِفِ للقياس، فالحقُّ ما قَدَّمْناه لكَ.

وأمّا المُخالِفُ للقياسِ فكمُكاتَبةِ السّيدِ عبدَه، فإنّ المكاتَبةَ شيءٌ حسَن، لكوْنِه موصِلاً إلى فكِّ الرقَبة، لكنه خارِمٌ للقاعدةِ لأنه تعويضُ مالِ السيّدِ بمالِه. وبيانُ ذلكَ: أنّ ما يَسَعى بهِ العبدِ لسيّدِهِ لو لم يُكاتِبْه، وبيعَ الرجُلِ مالَه بمالِه، أمرٌ لم يُعهَدْ في القواعدِ الشرعية، فالمكاتبةُ وإن كانت شيئاً حسناً فهي مُخالِفةٌ للقياسِ كما ترى.

فحاصلُ أنواعِ الحِكمةِ ستّة، أحَدُها: الضَّروري، وثانيها: المُكمِّلُ للضّروري، وثالثُها: الحاجِيّ، ورابعُها: المكمِّلُ للحاجِيّ، وخامسُها: الاستحسانيُّ المُوافِقُ للقياس، وسادسُها: الاستحسانيُّ المُخالِفُ للقياس. وبقي نوعٌ منَ الشَّرعياتِ لا يَلوحُ فيهَ تعليلٌ جُزئيٌّ ولم يكنْ أن يَلوحَ فيه تعليلٌ كلِّيٌّ وهُو العباداتُ البدَنيّة، كالصّلاةِ والصّوم؛ لأنّ العقْلَ لا يَهتَدي إلى معانيها ولم يلُحْ منَ الشارعِ إلاّ طَرفٌ مِن مبادئها، لكنْ فيها تذليلٌ للنفْسِ للعِبادةِ والتعظيمُ لخالِقها وتجديدُ العهدِ بالإيمانِ وتحقُّقُ الاستسلامِ والانقياد ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾(العنكبوت: ٤٥) واللهُ أعلم.

(١) «شرح مختصر العدل والانصاف» ص٥٧٤.

ولمّا فرَغَ مِن بيانِ الحِكمةِ المقصودةِ للشارع، أخَذَ في بيانِ وجْهِ حصُولِ ذلكَ المقصود، فقال:

(ذِكْرُ حصُولِ المقصُودِ مِن شرْعِ الحُكم)

أي: بيانُ وجْهِ حصُولِه بالنّظرِ إلى المكلَّفين، قال:

ويحصُـلُ المقصــودُ باليقينِ ... وتـارَةً بالظّـنّ والتخميـنِ
وتـــارةً مُســاويــاً، وربَّمـا ... يكـونُ فائتـاً فمـا تقدّمـا
كالبيْــع للحِـلّ، وأمّـا الثاني ... كالحَـدِّ للزَّجْـر عـنِ العصيانِ
وما تَسَـاوَى طرفَــاهُ فكَمــَن ... تَـزَّوجَ الفتـاةَ للنَّسْـلِ اعلمَـنْ
وناكـحُ الآيِـسِ للنسْـلِ اجعَلاَ ... لِراجِـحٍ ضـدَّ الحصُـولِ مَثَـلا
والفائِـتُ استبْراءُ فـرْجِ الأَمَـةِ ... لِمُشْـترٍ قد باعَها فـي الحَضْرةِ
وهـــذِهِ جميعُها قـــد علَّلوا ... بهـا، وفي الأخير خُلْـفٌ ينقَلُ

حصُولُ المقصودِ من شرْعِ الحُكمِ على أنواع[1].

أحَدُها: أن يحصُلَ يقيناً كالبيْعِ للمُلكِ ولِحلِّ التصرُّف، والنِّكاحِ لحِلِّ الاستمتاع، ونحوِ ذلك. فإنّ المقصودَ منَ البيْعِ والنِّكاح إباحةُ التصرُّفِ وإباحةُ الاستمتاع، وهما حاصِلانِ يقيناً.

النوعُ الثاني: أن يحصُلَ ظَنّاً كالقصَاصِ للانزِجارِ عن القتل، والحدِّ للانزِجارِ عنِ الفاحشةِ والقَذْفِ وشُربِ الخمرِ ونحوِ ذلك، فإنّ المقصودَ منَ القِصَاصِ والحدِّ الزَّجرُ عنِ القتل العَمْدِ العُدْوانيِّ والرَّدْعُ عنِ المعاصي المذكورة، والكُلُّ مِن ذلكَ حاصلٌ ظَنّاً، بمعنى أنه نظُنُّ أنّ الانزِجارَ عن هذه الأشياءِ حاصل معَ إقامةِ الحدودِ وإنفاذِ الأحكام، فمِن ثَمَّ تَرى ظهورَ الطاعاتِ واختفاءَ المعاصي

(١) انظر «المحصول» (٥: ٢٨٧) للرازي، و «حاشية الإزميري» (٢: ٣١٨).

عندَ ظهورِ العُدل، فلا وجْهَ لجعْلِ بعضِهم الانزِجارَ عن شُربِ الخمرِ معَ حصَولِ الحَدِّ ممَّا يستوي فيهِ الطّرفان.

والنوعُ الثالث: أن يكونَ حصُولُه وعدمُه على سَواء، بمعنى أنه يستوي فيه حصُولُ المقصودِ وعدَمُ حصولِه، فحصُولُه مشكوكٌ فيه، وذلك كمن تزوَّج امرأةً لأجْلِ حصُولِ النَّسل، فإنّ المقصود من ذلكَ التزويج ـ وهو حصُولُ النَّسلِ من تلك المرأة ـ مشكوكٌ فيه، أي: فحصُولُه وعدَمُ حصُولِه على سواء، وهذا معنى قولِنا: تَساوى طرَفاه، إذ المرادُ بالطّرفَيْنِ جانبُ الحصُولِ وجانبُ عدَمِ الحصُول.

النوعُ الرابع: ما يكونُ عدَمُ الحصُولِ فيهِ أرجَح، وذلك كنِكَاحِ الآيسَة، فإنّ المقصودَ منَ النّكاحِ حصُولُ النسْل، وحصُولُه منَ الآيسَةِ مُتوَهَّم، أي: الراجحُ عدَمُ حصُولِه؛ لأنّ عدَمَ حصُولِ النسْلِ منَ الآيسَةِ أرجَحُ مِن حصولِه منها.

والنوعُ الخامس: ما كان المقصودُ منهُ فائتاً، بمعنى أنه مقطوعٌ بعدَم حصُولِه عادةً، كاسْتِبْراءِ فرْجِ أمَةٍ اشتْراها بائعُها في المجلِس، فإنّ المقصودَ ـ وهُو معرفةُ براءةِ رَحِمِ الأمَة ـ فائتٌ ها هنا، أي: مقطوعٌ بأنّ رحِمَها غيرُ مشغولٍ بشيءٍ مِن قِبَلِ بائِعِها، وكلُحوق الولدِ برجُلٍ مِن عُمَانَ تزوَّجَ امرأةً منَ المغربِ معَ القطْعِ بعدَمِ تلاقيهما في الظاهر، فهذه أنواعُ حصُولِ المقصودِ بالنظرِ إلى المكلَّفين.

واختَلَفوا في جوازِ التعليلِ بهذه الأنواع، فأجاز بعضُهم تعليلَ الحُكم بها، ومَنَعه آخرون، وخلافُهم ها هنا مَبنيٌّ على خلافِهم في جَوازِ تعليلِ الحُكم بنفْسِ الحِكمة؛ لأنّ نفْسَ الحكمةِ هيَ عيْنُ المقصودِ ها هنا. وقد صحَّحوا جَوازَ التعليل بالحِكمةِ إذا كانتْ ظاهرةً مُنضبِطة، ثم اختَلَفَ المُجوِّزونَ للتعليلِ بها معَ ذلك في صِحة التعليلِ بالمقصودِ المُستوي حصُولُه وعدَمُ حصُولِه، وبالمقصُودِ الراجح عدَمُ حصُولِه، وذلكَ بعدَ اتّفاقِهم على صحّةِ التعليل

بالمقصودِ الحاصل يقيناً وبالمقصودِ الحاصلِ ظَنّاً فذهب بعضُهم ـ واختارَه البدر ـ إلى جوازِ التعليل بهما نظراً إلى حصُولِهما في الجُملة، كَجَوازِ القصْرِ للمُترفِّهِ في سفَرِه [1]، حيثُ لا مشَقَّةَ حتى يُطلَبَ له تخفيفُها، وتخفيفُ المشقّةِ هُو حِكمةُ الترخُّصِ في القصْر، فصَحَّ التعليلُ بها نظَراً إلى حصُولها في جُملةِ المسافرين.

وقيل: لا يجوزُ التعليلُ بهما؛ لأنّ الأوّلَ مشكوكُ الحصُول، والثاني مرجوحُه، فإنْ كان المقصودُ مِن شرْعِ الحُكمِ فائتاً قطْعاً في بعض الصُّورِ فالأصَحُّ أنه لا يُعتَبرُ، فلا يجوزُ التعليلُ به.

وذهبَ بعضُ أصحابِنا والحنفيةُ والغزاليُّ إلى اعتبارِه للمَظِنّة، قُلنا: لا عِبْرةَ للمَظِنّةِ معَ تحقُّقِ الانتفاء، وذلكَ كلحوق ولد المغربية بزوجها المشرقي معَ القطعِ بعدَمِ تلاقيهما، وكلُحوقِ الولدِ الثاني والثالثِ فمَن بعدَهما بالزّوجِ الغائب، حيثُ لم يمكنْ في العادةِ وصُولُه إليها خُفْية.

بيانُ ذلكَ: أنه إذا سافَرَ رجُلٌ عن أهلِه زماناً فجاءَت بعدَه باولاد، أُلحِقَ به نسَبُ الأوّلِ اتفاقاً، ثمَّ اختَلفوا فيمَن بعدَه، فمَن جوَّزَ التعليلَ بالمقصودِ الفائتِ حصُولُه ألحَقَهم به، ومَن مَنَعَ مِن ذلك لم يُلحِقْهم به.

ومِن ذلكَ: استبْراءُ الجاريةِ التي اشْتراها بائعُها في المجلس، فأثبتَتِ الحنَفيةُ وجوبَ الاستبراءِ في هذه الصُّورة، اعتباراً منهم لمظَنّةِ حصولِ المقصود، ولم يعتبِرْه غيرُهم، فلم يثبتوا اللحوقَ ولا الاستبراءَ بهذا الاعتبار، لكنْ أثْبَتوا الاستبْراءَ لكوْنِه تعبُّداً فقطْ، وهُو مَذهبُ بعضِ أصحابِنا، فإنّهم أوجَبوا لكلِّ مُلْكٍ استبْراء، حتى قال محمدُ بنُ خالد: يَسْتبريها ولو أخَذَها مِن عندِ أُمِّها، واللهُ أعلم.

---

(١) انظر «شرح كتاب النيل» (٢: ٣٥٢) للإمام القطب حيث قال: وإنما يقصُر المسافرُ في طاعةٍ أو مُباح. ولتمام الفائدة انظر «فتح باب العناية» (١: ٣٩٨) لملاّ علب القاري.

ثمَّ إنه أخَذَ في بيانِ اقسامِ كلِّ واحدٍ منَ الحُكمِ والعِلّة، فقال:

(ذِكْرُ أقسامِ كلِّ واحدٍ منَ الحُكمِ والعِلَّة إلى الجنسِ والعَيْن)

والحُكمُ والعِلَّةُ كلٌّ ينقسِمْ ... للجنْسِ والعَيْن، وكلٌّ قد عُلِمْ
وكلُّ واحدٍ منَ الوصفَيْنِ ... مُؤثِّرٌ في ذيْنِكَ الحُكمينِ
فالجِنسُ في الجِنسِيّ والعيْنيّ ... والعَيْنُ في العيْنيّ والجِنسِيّ

ينقسمُ كلُّ واحدٍ منَ العِلّةِ والحُكمِ المطلوبِ بالقياس إلى جنسٍ وإلى عيْن. والمرادُ (بالجِنس) ها هنا: ما شمَل أشياءَ، سواءٌ كانتْ تلكَ الأشياءُ مُتَجانِسةً كما في الجِنسِ المَنطِقيِّ أم غيرَ مُتَجانِسة[1]. والمرادُ (بالعَيْن): نوعٌ منَ الانواعِ لا معَ اعتبارِ المَحلّ[2]، فمثالُ الجنسِ في العِلّة: العجزُ، فإنَّ عجْزَ الإنسانِ عن الإتيانِ بما يَحتاجُ إليه وصفٌ هو علةٌ، الحكم فيه تخفيف، بدلالةِ النصُوصِ الدالّةِ على عدَمِ الحَرجِ والضَّرَر، وهذا العجْزُ عجزٌ شاملٌ لمَا ينشَأُ عنِ الفاعلِ وعن محَلِّ الفعلِ وعن الخارجِ وهُو الجِنسُ العالي بالنسبةِ إلى عجْزِ الإنسان. وتحتَه أجناسٌ متوسِّطة، وهيَ: العجْزُ الناشئ عنِ الفاعِلِ وعن محَلِّ الفعلِ وعنِ الخارج، وتحتَ كلِّ جنسٍ منها جنس، مثلاً: تحتَ العجْزِ الناشئ عنِ الفاعلِ مُطلَقاً، أي: عنِ اختيارٍ أو عن عدَمِ اختيار، حتى يشمَلَ عجْزَ المسافِرِ والمحبوس، جِنسٌ هُو: العَجْزُ الناشئُ عن الفاعلِ لا عنِ اختياره على ما يشملُ عجْزَ المحبوسِ وغيره، وتحتَهُ جِنسٌ أيضاً هو: العجْزُ بسببِ القُوى الظاهرةِ أو الباطنةِ على ما يشمَلُ عجْزَ المريضِ وغيرِه، وتحتَه جنْسٌ أيضاً هُوَ: العجْزُ بسببِ عدَمِ العَقْلِ على ما يشمَلُ عجْزَ الصبيِّ والمجنون، وتحتَه جنْسٌ: وهو عجْزُ الصّبيِّ والمجنون. ويُقابلُ كلَّ واحدٍ مِن

(١) انظر «الكليات» ص ٣٣٨ للكفوي.
(٢) انظر «الكليات» ص ٦٤٢ للكفوي.

هذِه المرَاتبِ حُكم، فيتَعلَّقُ ـ بالعجْزِ بسببِ عدَم العَقْل ـ حُكمٌ هُوَ سُقوطُ ما يَحتاجُ إلى النيَّة كالعبادات.

ويتَعلَّقُ بالعجَزِ بسببِ ضَعفِ القُوى حُكْم هُوَ: سُقوطُ وجوبِ الحَجِّ والجهاد، ويتَعلَّقُ بالعجْزِ الناشئ عن الفاعلِ بدُونِ اختيارِه حُكمٌ هو: سُقوطُ المُطالَبةِ في الحالِ، وهُو وجوبُ الأداءِ في الصَّلاة، ويتعلَّقُ بالعَجْزِ الناشئ عن الفاعلِ مطلقاً حُكمٌ هو: سُقوط المُطالبةِ في الحال في العِباداتِ البدَنيةِ والرُّخَصِ بقَصْرِ الصّلاة، ويتَعلَّقُ بمطلقِ العجْزِ الشامل لمَا نشأ منَ الفاعلِ أو منَ المَحلِّ أو منَ الخارجِ حُكمٌ فيهِ تخفيفٌ في الجملة.

ومثالُ العَينِ في الوصْفِ: الإسكار، فإنه لا أفرادَ له، وإنما هَوَ وصْفٌ واحدٌ ـ وإن وُجِدَ في مَحالَّ كثيرة ـ فلا اعتبارَ بالمَحلِّ ها هنا، وكالطُّعْمِ في تحريمِ الرِّبا، فإنّه وصْفٌ لا أفرادَ لهُ وإن وُجِدَ في مَواضِعَ كثيرةٍ أيضاً.

ومثالُ الجِنسِ في الحُكم: الوجُوب أوِ التحريمُ أوِ الإباحةُ ـ مثلاً ـ فإنّ كلَّ واحد من هذه الأحكام شاملٌ لِجُملةِ أنواعٍ بحسَبِ ما تُضَافُ إليه.

ومثالُ العَيْنِ في الحُكمِ: وجُوبُ الوِتْرِ، ووجوبُ ركعتَيِ الفجرِ ووجوبُ الجُمعةِ بلا إمامٍ وجوازُها في غيرِ الأمصار المُمصَّرة، ووجوبُ الزكاةِ في مالِ الصَّبي، إلى غيرِ ذلكَ ممّا لا أفرادَ تحتهَ إلاّ باعتبارِ مَواضِع الحُكم، ولا يُعتَبرُ ذلكَ ها هنا، وكلُّ واحدٍ من الوصْفَيْنِ المتقدِّمِ ذكْرُهما ـ والمُرادُ بهما الوصْفُ الجِنسِيُ والوصْفُ العَيْنيُ ـ مؤثِّرٌ في كلِّ واحدٍ منَ الحُكمِ الجنسيِّ والحُكمِ العيْني، فيؤثِّرُ جِنسُ الوصْفِ في جنسِ الحُكمِ وفي عيْنِ الحُكم، ويؤثِّرُ عيْنُ الوصْفِ في عيْنِ الحُكمِ وجنسِ الحُكم.

فمثالُ تأثيرِ جنسِ الوصْف في جنْس الحُكم: سُقوطُ الصّلاةِ عنِ الصّبيّ، فإنّ العجْزَ الذي هُو سببُ عدَمِ العَقْلِ مؤثِّرٌ في جنْسِ سُقوطِ ما يَحتاجُ إلى النيّةِ

منَ العبادات، وكتأثيرِ جنْسِ المَشَقَّة في جنسِ التخفيف، فالحائضُ لا تقضي الصّلاةَ، والمسافرُ يَقصُرُ ويجمَعُ، والمريضُ يجمَع، وكتأثيرِ جنْسِ الجِنايةِ في جنْسِ القِصَاص، وكتأثيرِ جنْسِ ما يدعو إلى الحَرامِ في جنْسِ التحريم، كشُربِ قليلِ الخمر، والخَلْوَةِ في الزِّنا.

ومثالُ تأثيرِ جنْسِ الوصْفِ في عيْنِ الحُكم: تأثيرُ جنْسِ الحَرَجِ في جمْعِ الصّلاتَين؛ لأنّ الحَرَج جنْسٌ يدخُلُ تحتَه المشقّةُ في السَفَرِ والتأذّي في الحضَر. ومثالُ تأثيرِ عيْنِ الوصْفِ في عيْنِ الحُكم تأثيرُ عيْنِ السُكرِ في تحريمِ عيْنِ الشُّرب، وتأثيرِ عيْنِ الحيْضِ في تحريمِ عيْنِ الوطء، وتأثيرِ عيْنِ العِدَّةِ في تحريمِ عيْنِ العَقْدة، وتأثيرِ عيْنِ الرِّدَّةِ في فسْخِ النِّكاح.

ومثالُ تأثيرِ عيْنِ الوصْفِ في جنْسِ الحُكم: تاثيرُ أُخوّةِ الأبِ والأُمِّ في جنْسِ الحقّ، كحقِّ الإرثِ وحقِّ الولايةِ في النِّكاح، وكتأثيرِ عيْنِ الصِّغَرِ في جنْسِ الولاية، أي: ولايةِ المالِ والنِّكاحِ، واللهُ أعلم[١].

ثم إنه أخَذَ في بَيانِ الأمُورِ التي يُتَوصَّلُ بها إلى معرِفةِ العِلَّة؛ ويُعبَّرُ عنها بطُرقِ العِلَّةِ وبِمسَالِكِ العِلَّة، فقال:

(ذِكْرُ طُرقِ العِلَّةِ المنصُوصة)[٢]

اعلَمْ أنه لمّا كان الوصْفُ المُعلَّلُ به يكونُ تارَةً منصُوصاً على عِلِّيتِه، ومرةً غيرَ منصُوصٍ عليها، جعَلَ الأصُوليُّون لبيانِ كلِّ واحدٍ منَ النَّوْعيْنِ طرُقاً. فأمّا

---

(١) انظر «التقرير والتحبير» (٣: ١٤٧) لابن أمير الحاج.

(٢) للاطلاع وتمام الفائدة انظر «المحصول» (٥: ١٣٧) للفخر الرازي، و «المستصفى» (٢: ٢٩٥) للغزالي، و«المعتمد» (٢: ٢٥٠) لأبي الحسين البصري، و «أصول الجصّاص» (٢: ٢٨٨)، و «رفع الحاجب» (٤: ٣١٢) للسبكي، و «مختصر العدل والإنصاف» ص ٥٠ للبدر الشمَّاخي، و «حاشية البنَّاني على المحلي» (٢: ٢٦٢).

طُرُق العِلَّةِ المنصَوصِ عليها فما ذكَره المصنّفُ بقوله:

وطُـرُقُ العِلَّةِ منهـــا: النَّـــصُّ كـذاكَ: إجمَـاعٌ بهـا يُنَـصُّ
والنَّـصُّ يأتـــي تـارَةً صَريحـا نحـوُ لأجْـلِ، وأتـى تَلْويحـا
وعندَهُـــمْ هــــذَا هُـــوَ الإيماءُ إذْ فيـهِ للعِلِّيـةِ الإيمـاءُ
وذاكَ أن يُذْكَـرَ عنـدَ الحُكْـــمِ وصْفٌ يَرَى اسـتبعادَهُ ذو فَهْمِ
لو لـم يكُـــنْ لِعلَّةٍ قـــد ذُكِـــرا وهـوَ علـى مَراتِـبٍ كمـا تَرَى
فمِنـهُ: أن يُذْكَـرَ وصْفٌ ناسَـبا لِلحُكـمِ نحـوُ: لا نُوَلّـي طالِبا
والقَاضي لا يقْضِي وفيه غَضَبُ وهـذِهِ أقـوَاهُ، ثـمَّ الرُّتَـبُ
ومنهُ: تنظيرٌ كـــما هَـــلْ ينقُضُ ـ يا سائلي ـ صِيامَكَ التَّمَضْمُضُ
ومنـهُ: نحـوُ «أيَجِـفُّ الرُّطَـبُ إن جَـفَّ» فالتعليلُ فيـهِ يدأَبُ
ومنـهُ فَـرْقٌ بيْـــنَ شـيئَيْنِ كما لِلفـارسِ السَّـهْمانِ ممّـا غَنِما

تُعْرَفُ العِلَّةُ المنصُوصُ عليها بأحَدِ أمريْن: إمّا نَصٌّ على عِلِّيتِها، أو إجماع على ذلك.

فأمّا الإجمَاعُ فهُو: اتّفاقُ المُجتهِديْن في عصْرٍ منَ الأعصارِ على كوْنِ وصْفٍ مُعّينٍ علَّةً للحُكمِ المُعيَّن. مثالُه: الصِّغَرُ في وِلايةِ مالِ الصَّغير، فإنه عِلَّةٌ لها بالإجماع، ثمّ يُقاسُ عليهِ ولايةُ النّكاح، فإنْ قيلَ: إنّ الإجماعَ على العِلَّةِ بمنزلِةِ الإجمَاعِ على الفَرْع، فلا يُتَصوَّرُ فيهِ خلافٌ ولا قياس.

أُجيبَ عنه: بأنّ الإجماعَ على العِلَّةِ يجوزُ أن يكونَ ظَنِّياً كالإجماعِ الثابتِ بخبَرِ الواحِدِ وكالإجماعِ السُّكُوتيّ فيكونُ ثبوتُ الوصْفِ ظَنِّياً أيضاً.

ويجوزُ أن يدَّعيَ الخصْمُ مُعارِضاً في الفَرع، فكان للخلافِ والقياسِ في الفَرع مَسَاغ.

وأمّا النَّصُّ فهُو: أن يَنُصَّ الشارعُ على وصْفٍ منَ الأوصَافِ بأنه عِلّةٌ لحُكمٍ منَ الأحكام، وهُو نوعانِ لأنهُ إمّا صَريحٌ وهُو: ما دَلَّ بأصْلِ وضْعِه على العِلِّية، وإمّا إيماءٌ وهُو: ما لزِمَ مِن مدلُولِ اللّفظ، ويُسمَّى إيماءً وإشارةً وتنبيه النصِّ وهُو نوعٌ منَ الدّالِّ بإشارتِه، فالإيماءُ في قولِ المصنِّف:

«وعندَهُم هذا هُوَ الإيماءُ»

عَلَمٌ على هذا المعنى. والإيماءُ في آخِرِ البيتِ بمعنى الإشارة فلا إيْطاءَ في البيت.

ولكلٍّ واحدٍ منَ النصِّ الصّريحِ والإيماءِ مراتب.

أمّا مراتبُ الصّريحِ فمنها ـ وهيَ أقْواها ـ: ما صُرِّحَ فيهِ بالعِلِّية، وذلكَ بأنْ يُذكَرَ بلفْظٍ لا يُستَعمَلُ في غيرِ العِلَّة، مثْلَ أن يقول: العِلَّةُ كذا، أو: لأجْلِ كذا، أو: كي يكونَ كذا، أو: إذاً يكونَ كذا، كما في قولِه تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (المائدة: ٣٢)[١]، وقولِه تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ (الحشر:٧).

ومنها: ما ورَدَ فيه حرْفٌ ظاهرٌ في العِلِّية، مثْلَ: لكذا أو: بكذا أو: إن كان كذا، وهذه المَرتَبةُ دونَ ما قبْلَها، فإنّ هذه الحروفَ وإن كانتْ ظاهراً في التّعليل لكنّ اللاّمَ يحتِملُ العاقِبةَ نحوَ: «لِدُوا للمَوت»[٢] و«الباءُ» يحتمِلُ المُصَاحبةِ «وإنْ» يحتملُ مجرَّدَ الشَّرْطيّة.

ومنها: ما دخَلَ فيه الفاءُ في كلامِ الشارِع. إمَّا في الوصْفِ مثْلَ قولِه عليهِ

(١) ومنه قوله ﷺ: «إنّما جُعِل الاستئذان من أجل البصر» أخرجه البخاري (٢٧٠٩) من حديث سهل بن سعد الساعدي.

(٢) لأبي العتاهية في «ديوانه» ص ٣٣. وتمامُ البيت:

لِدوا للموتِ وابنوا للخرابِ ... فكلُّكم يصـــيرُ إلى ذهابِ

الصّلاةُ والسّلام: «زَمِّلُوهُم بِكُلومِهم، فإنّهم يُحشَرونَ وأَوْداجُهم تَشخَبُ دَماً»(١). وإمّا في الحُكمِ نحو قولِه تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، والحِكمةُ فيهِ أنّ الفاءَ للترتيب. والباعثُ مُقَدَّمٌ في العَقْلِ متأخِّرٌ في الخارجِ، فجَوَّزَ مُلاحظةَ الأمرَيْنِ دخُولُ الفاءِ على كلٍّ واحدٍ منهُما. وهذه المَرتَبةُ دونَ ما قبْلَها؛ لأنّ دِلالةَ الفاءِ على الترتيبِ في الأصلِ ودِلالتَها على العِلِّيَةِ استِدلاليَّة.

ومنها: ما دخَلَ فيهِ الفاءُ في لفْظِ الرّاوي، مثْلَ: سهى فسَجد، وزَنا ماعز فرُجِم(٢) وهذهِ دونَ ما قبْلَها لاحتمالِ الغَلَط، إلّا أنه لا يَنْفي الظهور.

إمّا مَراتبُ الإيماء ـ وهُو: أن يُذكَرَ معَ الحُكمِ وصْفٌ لو لم يكنْ ذلكَ الوصْفُ أو نظيرُه عِلَّةً لذلكَ الحُكمِ كان ذِكرُهُ هنالكَ بعيداً بلْ يَعدُّه ذو الفَهْمِ القويِّ والفِطْنةِ الواقِدة منَ الهَذَيانِ واللَّغوِ في الكلام، ومَنصِبُ الشَّرعِ يجِلُّ عن ذلك ـ فمنها: أنْ يذكُر معَ الحُكمِ وصْفاً مُناسِباً له، نحوَ: «لا يقضي القاضي وهُو غَضْبان»(٣). ففي هذا الحديثِ إشارةٌ إلى أنّ وجودَ الغضَبِ عِلَّةٌ مانِعةٌ مِن صِحّة القضا، وهيَ مُناسِبةٌ لذلك؛ لأنّ الغضَبَ مُشغِلٌ للقلبِ، والقضاءُ أمرٌ عظيمٌ يُحتاجُ معَهُ إلى فَراغِ البال. ونحوَ قولِنا: «لا نُوَلِّي طالباً»، أي: لا نعقِدُ الولايةَ لطالبِ الإمارة، فإنّ ذِكْرَ الطلَبِ مُقارناً لمنْعِ الوِلاية يقضي بأنه عِلّة له،

---

(١) أخرجه الربيع في «المسند» (٤٥٩) بلفظ «زمّلوهم في ثيابهم» دون قوله: «فإنّهم يُحشرون» الخ من حديث ابن عباس مرفوعاً إلى رسولِ الله ﷺ. وذكره ابن الحاجب في «المختصر»، قال التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٤: ٣١٦): أنا لا أحفظُ هذا اللفظَ في رواية. انتهى.
قلت: الأولى بالذكر في هذا السياق ما أخرجه الربيع (٤٥٨) من حديث ابن عباس عن النبيّ ﷺ قال: «المقتولُ في المعركة لا يُغسَّلُ، فإنّ دمَه يعود مِسْكاً يوم القيامة». ولتمام الفائدة انظر «شرح مسندِ الربيع» (٢: ٣٠٤) للسالمي.

(٢) حديث السهو سبق تخريجه. وحديثُ رجم ماعزٍ متفقٌ على صحّتِه، لكن ذكر التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٤: ٣١٧): أنه لا يعرفُه بهذا اللَفظ، يعني الذي ذكره ابن الحاجب.

(٣) أخرجه البخاري (٧١٥٨) ومسلم (١٧١٧) وغيرهما من حديثِ أبي بكرة الثقفي.

وهُو مُناسِبٌ لذلك؛ لأنّ طالبَ الإمارةِ لا يُؤمنُ منهُ أن يكونَ قد طَلَبَها لدُنيا أو لشيءٍ منَ الحُظوظِ النفْسيةِ ـ وإن أُمِنَ ذلكَ في بعضِ الأشخاص ـ فيُخشَى أن يوكَلَ إلى نفْسِه وكفى بذلكَ مانعاً.

ونحو قولِه تعالى: ﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ (البقرة: ٢٨٢) فنَبَّهَ على أنّ العِلَّةَ في صِحّةِ نيابةِ الوَليِّ عنهُ هيَ السَّفَهُ أو الضّعف، كذا قيل. وجعَلَ ابنُ الحاجبِ [1] وغيرُه نحوَ هذا منَ الصّريح.

ومِن هذا النّوعِ: ما يُذكرُ لأجْلِ مدْحٍ أو ذمٍّ نحوَ: أكْرِم العالِمَ وأهِنِ الجاهل، فإنّ كلَّ واحدٍ منَ العِلمِ والجهلِ إنما ذُكِرَ ليكونَ عِلّةً للحُكمِ المقارَنِ بهِ وهُو الإكرامُ معَ العِلمِ والإهانةُ معَ الجهل، ونحوَ قولِهﷺ: «لعَنَ اللهُ اليهود، اتَّخَذوا قُبورَ أنبيائهم مَساجد»[2]. فإنّ قولَه: «اتَّخذوا قُبورَ أنبيائهم مسَاجِدَ» عِلّةٌ للَعْنِهم، ولو لم يُرِدْ بهِ التعليلَ لَكان ذكرهُ هنالكَ بعيداً.

ومنها: أن يَذكُرَ الشارعُ نظير المسألة، كقولِه عليه الصّلاةُ والسّلامُ لعمرَ وقد سألَه عن قُبلةِ الصائم: هل تَنقُضُ الصَّوم؟ فقال ﷺ: «أرأيْتَ لو تَمَضْمَضْتَ بماءٍ ثمَّ مجَجْتَه، أكان ذلكَ مُفسِداً للصوم؟»[3]. فقال: لا، فنبَّهَ على أنّ مُقدِّماتِ الشيءِ لا تنزِلُ منزلتَه، فجعلَ مقدِّمةَ الجِماعِ كمقدِّمةِ الواصِلِ إلى البطْن. وكذا قولُه للخَثْعَميَةِ حينَ سألَتْه عن قضاءِ الحجِّ عن أبيها: «أرأيْتِ لو كان على أبيكِ دَيْنٌ فقضَيْتيهِ، أكان ينفَعُهُ؟».

---

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣١٤ بشرح العضد الإيجي.
(٢) أخرجه البخاري (١٣٣٠)، ومسلم (٥٢٩) من حديث عائشة.
(٣) سبق تخريجُه.

فقالت: نعم، فقال: «دَيْنُ اللهِ أحَقُّ أن يُقْضَى»[1]، فنبَّه على أنّ القضَاءَ عِلَّةُ النفْعِ في حقِّ الآدَميّ، فحقُّ اللهِ أحرَى فائدةً ونفْعاً لمَن قضى عنه.

ومنها: أن يُنبِّهَ بالسؤالِ عنِ الشيءِ على كوْنِه عِلَّةً لذلكَ الحُكم، كقولِهِ عليهِ الصّلاةُ والسّلامُ ـ وقد سُئِلَ عنِ جَوازِ بيْعِ الرُّطَبِ بالتمر، فقال: «أيَنقُصُ الرَّطْبُ إذا جَفت؟». قالوا: نعمْ، فقال: «فلا إذاً[2]». فنبَّهَ عليهِ الصّلاةُ والسلامُ أنّ النُّقْصانَ عِلَّةُ منْع البَيع. لا يُقال: فُهِمَ التعليلُ منَ الفاءِ وإذاً؛ لأنا نقولُ: لو قُدِّرَ سقوطُهما لَمَا انتَفى فهْمُ التعليل. ومِن هذا النوعِ حديثُ الاعرابيِّ الذي قال لرسُولِ الله ﷺ: هلَكْتُ وأهْلَكْت! فقال عليهِ الصّلاةُ والسَّلام: «ماذا صنَعْت؟» قال: واقَعْتُ في نَهارِ رمضان، فقال عليهِ الصّلاةُ والسّلام: «أعتِقْ رَقَبة[3]» فإنه يدُلُّ على أنّ المُواقَعةَ عِلَّةٌ للإعتاق، وذلكَ أنّ ذِكْرَ الأعرابيِّ حادثتَه معَ النبيِّ عليهِ الصّلاةُ والسّلام، ليس إلاّ لبيان حُكمِها، وذِكْرُ النبيِّ عليهِ الصّلاةُ والسّلامُ حُكْمَها بعدَ ذلك جوابٌ للأعرابيِّ ليحصُلَ غرَضُهُ لئلاَّ يلزمَ إخلاءُ السؤالِ عن الجوابِ وتأخير البيانِ عن وقتِ الحاجَة.

ومنها: التفرِقةُ بيْنَ الحُكْمَيْنِ بوَصْفيْن، إمّا بصيغةِ صفةٍ معَ ذِكْرِ الوصْفَيْنِ نحوَ: «للفارسِ سَهْمانِ وللراجِل سهْم»[4] أو معَ ذِكْرِ أحدِهما

---

(١) سبق تخريجُه.

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (١٥١٥)، وأبو داود (٣٣٥٩)، والترمذي (١٢٢٥)، وابن ماجه (٢٢٤٦)، والنسائي (٧: ٢٦٩) بإسنادٍ حسن من حديثِ سعد بن أبي وقاص.

(٣) أخرجه الدارقطني في «السنن» (٢٣٩٨) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤: ٢٢٧) من حديثِ أبي هريرة، ونقل البيهقي تضعيف قوله: «وأهلكت» عن شيخه الحافظ أبي عبد الله الحاكم. واصل الحديث ثابتٌ في الصحيح، أخرجه البخاري (٢٦٠٠) ومسلم (١١١١)، ولتمام الفائدة انظر «شرح مسند الربيع» (٢: ٢٢) للإمام السالمي.

(٤) أصلُه في الصحيح. أخرجه البخاري (٢٨٦٣) ومسلم (١٧٦٢) من حديثِ ابن عمر. وهو بهذا اللفظِ الذي ذكره المصنِّف غير معروف كما جزم به التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٤: ٣٢٢).

نحوَ: «القاتلُ لا يرِث[١]»، ولم يَذكُرْ غيرَ القاتل. فذِكْرُ الفروسيةِ مقروناً بتمليكِ السَّهمْين، وذِكرُ الرجُوليةِ مقروناً بتمليكِ السهمِ وصْفانِ فَرَّقا بيْنَ حُكمي الفارسِ والراجِل، فكان كلُّ واحدٍ منهما عِلَّةً للحُكمِ المقرونِ به، ولولا ذلكَ لَكان ذِكْرُهُ لغواً. وذِكْرُ قتْلِ العَمْدِ معَ منْعِ الوارِثِ منَ الإرْثِ وصْفٌ يقتضي أنه عِلَّةُ المنْع، ولولا ذلكَ لَكان ذِكْرُه لغواً. ولمّا ثبَتَ بالدليل الشَّرعيِّ توريثُ الوارثِ علِمْنا مِن هذا الحديثِ تمييز الحُكمِ بيْنَ الوارِثِ القاتِلِ وبيْنَ الوارثِ الذي لم يقتُلْ.

وإمّا بصِيغةِ الغاية، نحوَ قولِه تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة:٢٢٢) ففرَّق في الحُكمِ بينَ الحَيْضِ والطُّهْـر، وكذلـك قولُه تعالـى: ﴿فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق:٦) وقولُه تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ (البقرة:١٨٧)، فإنّ في كلّ واحدةٍ من هذهِ الآياتِ بيان أنّ حُكمَ ما بعدَ الغايةِ مُفارِقٌ لحُكمِ ما قبْلَها.

وإمّا بصِيغةِ الاستثناء، نحوَ قولِه تعالى: ﴿ فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾ (البقرة: ٢٣٧) ففي هذه الآية تنبيهٌ على أنّ حُكمَ ما بعدَ الاستثناءِ مُفارِقٌ لحُكمِ ما قبْلَه، فالعفوُ مُسقِطٌ لنصفِ المفروض، وعدَمُه مُوجبٌ له.

وإمّا بصيغةِ الشَّرطِ نحو: «إذا اختَلَفَ الجِنسانِ فبيعوا كيفَ شِئتم»[٢]، فاختلافُ الجنسيْنِ عِلَّةٌ للبيْعِ المطلَق، بخلافِ ما إذا لم يختَلِفا ففيهِ فرْقٌ بيْنَ حُكمِ الحالَيْن.

---

(١) أخرجه الترمذي (٢١٠٩)، وابن ماجه (٢٧٣٥)، والدارقطني (٤٤٦) وغيرهم من حديث أبي هريرة. قال الترمذي: هذا حديثٌ لا يصحُّ،... والعملُ على هذا عند أهلِ العلم أنَّ القاتل لا يرث كان القتلُ خطأً أو عمداً. وقال بعضُهم: إذا كان القتلُ خطأً فإنه يَرِث، وهو قولُ مالك. انتهى.

(٢) أخرجه بنحوه مسلم (١٥٨٧) وأبو داود (٣٣٥٠) وغيرهما من حديث عبادة بن الصامت.

وإما بصيغةِ الاستدراكِ نحوَ قولِه تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ (المائدة: ٨٩). ففيهِ فرْقٌ بيْنَ حُكمِ يمينِ اللَّغوِ واليمينِ الصّادرةِ عن قصْدِ القلبِ وتصميمِه[١]، وهنا تنبيهات:

التنبيهُ الاوّل: اعلَم أنّه إذا وقَعَ النصُّ على العِلَّةِ، قال الفَخْرُ الرازي[٢]: قطَعْنا على أنّه لا عِلَّةَ غيرُها، قال صاحبُ «المنهاج»: وهُو ظاهرُ قولِ أبي الحسَين[٣]، وقال الغزاليُّ[٤]: النصُّ على العِلّةِ لا يوجِبُ القطْعَ بأنها هيَ العِلَّة، لاحتمالِ كوْنِ المنصُوصِ عليهِ هُوَ مُلازمَها، إذ قد يقَعُ التعليلُ بالمُلازِمِ كما يقَعُ بها، قال صاحبُ «المنهاج».. وكلامُهُ قريب، ومِثالُه لو قال: لا تَبيعوا البُرَّ بالبُـرِّ متَفاضلاً لأنه مَكيل، هل يُقْطَعُ بأنّ العِلَّة الكيْلُ أو لا؟

التنبيهُ الثاني: قال ابنُ الحاجب[٥]: فإذا ذُكِرَ الوصْفُ صَريحاً والحُكمُ مُستَنبَطٌ مثْلَ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥) أو بالعكس، كتحريمِ التفاضُل، فالحُكمُ صريحٌ والعِلَّةُ مُستنبَطة، فقيل: كلاهُما إيماءٌ، وقيل: كلاهُما استنباطٌ لا إيماء، وقيل: إنّ الاوّلَ تنبيهُ نَصٍّ والثاني استنباطٌ وهُو المُختارُ عندَ ابنِ الحاجب، والقولُ الأوّلُ مَبْنِيٌّ على أنّ الإيماءَ إنّما هُوَ: اقترانُ الوصْفِ بالحكمِ وإن قُدِّرَ أحَدُهما، والقولُ الثاني مَبْنيٌّ على أنه لا بدَّ من ذِكْرهما وإلا لم يكنْ إيماء، والقولُ الثالث مَبْنيٌّ على أنّ ذِكْرَ المُستلزِمِ له كذكره الحِلّ يستلزِمُ الصّحة.

التنبيهُ الثالث: قال صاحبُ «المنهاج»: اعلَمْ أنّ جميعَ ما ذكرْناه منَ العِلَلِ لا يخلو مِن أحَدِ ثلاثةِ أقسامٍ ولا رابعَ لها: الأوَلُ أنْ تكونَ العِلَّة مطابقةً للاسمِ

---

(١) فالآيةُ دالّةٌ على أنَّ التعقيد علّةُ المؤاخذة. انظر «رفع الحاجب» (٤: ٣٢٣).

(٢) «المحصول» (٥: ١٣٩) بتصرُّفٍ ملحوظٍ في العبارة.

(٣) انظر «المعتمد» (٢: ٢٥٠).

(٤) انظر «المستصفى» (٢: ٢٩٩).

(٥) «المختصر» ص ٣١٧ بشرح الإيجي.

لا تزيدُ عليه ولا تنقُص، أو تكونَ العِلَّةُ غيرَ مُوافِقةٍ للاسمِ قاصرةً عما تناوَلَه، الثالث: أنْ تكونَ غيرَ مُوافِقةٍ لهُ بل مُتناولةً لأكثرِ ما تناوَلَه، فهذهِ ثلاثةُ أقسامٍ لا رابعَ لها.

مثالُ الأوّل: قوله ﷺ: «لا تَبيعوا الطَّعامَ بالطّعامِ إلاّ مِثْلاً بِمِثْلٍ[(١)]» قال: فإذا كانتِ العِلّةُ ما زعَمَه الشافعيّ، وهيَ: الطَّعْمية ـ فالعِلَّةُ مُطابقةٌ للاسمِ مُساويةٌ لهُ فيما تناوَلَه.

ومثالُ الثاني: أن يقولَ ﷺ: «الحِنْطَةُ بالحِنْطةِ كَيْلاً بكَيْلٍ لا غيرَها»[(٢)]ويجعَلَ العِلَّةَ فيهِ كوْنَه مَكِيلاً، فاللّفظُ أعمُّ منَ العِلَّةِ لأنه يقَعُ على القليلِ والكثير، والعِلَّةُ لا تَناولُ الحبَّة والحَبَّتيْن منه؛ لأنّ ذلكَ لا يُكال، فاللفظُ أعمُّ منها.

ومثالُ الثالث: تعليلُ قولِه: «الحِنْطَةُ بالحِنْطَة» بالكَيْلِ أيضاً، فالعِلَّةُ أعمُّ منَ اللّفظ، إذ تناولَ الحِنْطةَ وغيرَها كالنُّورة، فيُقاسُ على الحِنْطةِ كلُّ مَكيل.

فالعِلَّةُ لا يخْلو حالُها مِن أيِّ هذهِ الأقسام، فحيثُ تكونُ مُساويةً للفظِ يكونُ القياسُ في حُكمِ الضائع؛ لأنّ الحُكمَ مأخوذٌ مِن عُموم اللفظ، وإنّما تُذكَرُ العِلَّةُ تأكيداً.

وأمّا الثاني ـ وهُو حيثُ العِلَّةُ قاصرةٌ عمّا تناوَله اللفظ ـ ففيهِ الخلافُ الذي قدَّمْنا: هل تَفسُدُ العِلَّةُ بذلكَ أم لا؟ رجَّحَ الحاكمُ فسَادَ القياسِ حينئذٍ.

وأمّا الثالثُ ـ وهُو حيثُ العِلَّةُ أعمّ ـ فهُو المَوضِعُ الذي يتّسِعُ فيه القياسُ وتكثُرُ فروعُه. قال: فهذه أقسامٌ مفيدةٌ كما ترى، والله أعلم.

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٩٢) من حديث معمر بن عبدالله.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه مسلم (١٥٨٨)، والنسائي (٧: ٢٧٣)، وابن ماجه (٢٢٥٥) من حديثِ أبي هريرة.

ثمّ إنّه أخَذَ في بيانِ اشتراطِ المناسَبةِ في صِحّة اعتبارِ الوصْفِ المُنبَّهِ على أنه عِلَّة، فقال(١):

والشَّرْطُ في صحّة ذي المراتبِ حصُولُها في قالَبِ المناسبِ
وقيل: لا، وقال قوم: يُشْتَرطْ إنْ فُهِمَ التعليلُ عندَهُ فقطْ

اختُلِفَ في اشتراطِ حصُولِ المناسَبةِ في الوصْفِ المنبَّهِ عليه بأحَدِ مَراتبِ الإيماء، فقيل: يُشترَطُ ذلك، ومعناه: أنّ الوصْفَ المُومِئَ إليه لا يصِحُّ عِلَّةً إلاّ إذا ظَهَرتْ مُناسَبتُه للحُكم، وقيل: لا يُشْتَرطُ ذلكَ، بل يصِحُّ أن يكونَ عِلَّةً ولو لم تظهَرْ مُناسَبتُه للحُكم. وقيل: يُشترطُ ظهورُ المناسَبةِ فيما إذا فُهِمَ التعليلُ عندَ المناسَبةِ نحوَ: «لا يقْضي القاضي وهُوَ غضْبان»، لا في ما عدا ذلكَ منَ المَراتب. واختار هذا القَولَ ابنُ الحاجبِ(٢) وغيرُه، قال صاحبُ «المنهاج»: وهُو عندي أصَحُّها، أي: أصَحُّ الاقوال، قال: وتحقيقُ هذا القولِ أنه إن سبَق إلى الفَهْمِ كوْنُها عِلَّةً لأجْلِ المناسَبةِ ولم تُفهَم عِلِّيتُها مِن تنبيهِ النصِّ إلاّ بنظرٍ وتأمُّلٍ فلا حُكمَ لذلكَ التنبيه معَ ما هُوَ أوضحُ منهُ منَ المناسَبة، وإن سبق إلى الفهمِ علِّيتُها مِن تنبيهِ النصِّ ولم تُفهَمُ المناسَبةُ إلاّ بنظرٍ وتأمُّلٍ، فالحُكمُ للتنبيه؛ لأنه أقوى. ولا تُشترَطُ المناسبةُ حينئذٍ، وهذا هُوَ اللائق، واللهُ أعلم. انتهى كلامُه(٣) .

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ طرُقِ العِلَلِ المستنبطة، فقال:

(١) انظر بحث المناسبة في المصادر التالية: «الإحكام في أصول الأحكام» (٢: ٢٣٠) للآمدي، و«المحصول» (٥: ١٥٧) للفخر الرازي، و «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٤: ٣٣٠) للتاج السبكي، و «التلويح على التوضيح» (٢: ٦٩) للسعد التفتازاني، و «البحر المحيط» (٤: ١٨٦) للبدر الزركشي.
(٢) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٢٠ بشرح العضد الإيجي.
(٣) انظر «حاشية الإزميري على مرآةِ الأصول» (٢: ٣١٨).

(ذِكْرُ طُرقِ العِلَلِ المُستَنبطة)

هـذا وأمّــا طُرُقُ المُستَنبَطــه سَبْرٌ، مُناسِبٌ، وشِبْهٌ فاضبِطَهْ
والدَّورانُ، الطَّرْدُ، والخُلْفُ بَدا في الكلّ، لكنْ بعضُها أقْوى يَدا

أي: هذا بيانُ طُرقِ العِلَّةِ المنصُوص عليها، قد تكلَّمْنا فيه. وأمّا بيانُ طرُقِ العِلَّةِ المُستَنبَطة فها نحنُ نتكلَّمُ في بيانِ ذلك.

اعلَمْ أنّ الحُكم إذا كان مُعَلَّلاً بِعلَّةٍ ورَدَتْ عنِ الشارعِ أو عن إجمَاعِ المسلمينَ فتلكَ العِلَّةُ مُعتَبرةٌ عندَ كمالِ شُروطِها بلا خلافٍ بيْنَ أحَدٍ منَ المسلمين، حتى عندَ مَن أنكَرَ كوْنَ القياسِ دليلاً شرعيّاً، فإنهم إنّما يُنكِرونَ ذلكَ في غيرِ العِلَلِ المنصُوصِ عليها، أمّا معَ العِلَلِ المنصُوصِ عليها يُثْبِتونَ القياسَ هنالك، لكنّهم لا يُسمونَ إثباتَ الحُكمِ بهذا الطريقِ قياساً، وإنّما يُسَمُّونَه نَصّاً.

وتسمِيتُهم لهُ بذلكَ غيرُ مُسَلَّمة؛ لأنّ النصَّ إثباتُ الحُكمِ من نفْسِ الدليلِ الشرعيِّ لا مِن نفْسِ العِلَّةِ التي نَصَّ عليها الدليل، وإن لم يرِدْ عن الشارعِ ولا عن الإجَماعِ تصريحُ شيءٍ منَ الأوصَافِ أنه عِلَّةٌ لشيءٍ منَ الأحكام، فالمانعونَ منَ القياسِ يمنَعُونَ مِن تَعْدِيةِ ذلكَ الحُكمِ عن محلِّه الذي نَصَّ عليه الشارع، والمُجوِّزونَ للقياس يلتَمسون لذلكَ الحُكمِ وصْفاً يُعلِّلونَه به، ثم يُجْرُون ذلكَ الحُكمَ حيْثما وجَدوا ذلكَ الوصْف. والتماسُهم لذلكَ يكونُ بأحَدِ الأمورِ التي ذكَرَها المُصنِّفُ في النظْمِ وهي: السَّبْرُ، والمناسَبةُ، والشَّبَهُ، والدَّوَرانُ، والطَّرْد، وسيأتي بيانُ كلٍّ واحِدٍ منها إن شاء الله تعالى على هذا الترتيبِ عندَ ذِكْرِ المصنّفِ لها، وفي كلٍّ واحدٍ منها خلافٌ سيأتي ذِكْرُ بعضِه.

وبعضُها أقوى من بعض، فإنّ المناسَبةَ قد أثبَتَها كلُّ منِ اعتَرَفَ بالقياس، فهي أقوى مِن سائرِ الطُرق. والسَّبْر أقوى منَ الشَّبَه، والدَّوَرانُ والطَّردُ والشَّبَه

أقوى ممّا بعدَه، والدورانُ أقوى منَ الطّرد، فأضعفُ هذهِ الطُرقِ الطَّردُ كما ستعرفُه، وأقواها المناسَبة.

وإنما قدَّمْتُ السَّبر على المناسَبةِ كصَنيع سائر الأُصُوليِّينَ نظراً إلى أنّ السبْرَ قد يكونُ قطْعيّاً وهو ما قضَى العَقْلُ بأنّ الوصْفَ المُسْتبقى عِلَّةٌ دونَ ما عداه، فهذا النوعُ منَ السَّبْرِ لا خلافَ فيهِ بينَ مُثْبِتي القياس، وإنّما الخلافُ فيما يكونُ منه ظنِّياً، فقيلَ ـ وهُو قولُ الأكثر ـ هُو: حُجّةٌ مطلقاً لوجوب العَملِ بالظّنّ[1]، وقيل: ليس بحُجةٍ مطلقاً، لجَوازِ بُطْلانِ الباقي منَ الأوصَاف، وقيل: هُو حُجّةٌ إن أُجمِعَ على تعليلِ ذلكَ الحُكمِ في الأصل، وعليه إمامُ الحرَمَيْن[2]. واحتَجُّوا على ذلكَ بأنّ بُطلانَ الباقي منَ الأوصَافِ يؤدّي إلى خطأ المُجمِعين، ورُدَّ بأنه لا يلَزمُ مِن إجماعِهم على تعليل الحُكمِ الإجماعُ على أنهُ مُعلَّلٌ بشيءٍ ممّا أبطل.

فهذه ثلاثةُ أقوال.

ورابعُها: أنه حُجّةٌ للناظرِ لنَفْسِهِ دونَ المُناظِرِ لغيرهِ؛ لأنّ ظنَّه لا يقومُ حُجّةً على خصْمِه.

وأجيبَ: بأنّ هذا مِن قَبِيلِ إقامةِ الدليلِ على الغير وإن لم يُفِد إلاّ مجرَّدَ الظنّ، لوجوبِ العملِ بالدليلِ الظَّنِّي، فيَتَوجَّهُ عليهِ ما لم يدفَعْه بطريقة، واللهُ أعلم.

ثمّ إنّه أخَذَ في بيانِ كلّ واحدٍ مِن هذه الطُرقِ على حِدَة، فتكلَّمَ على السَّبْرِ أوّلاً، فقال:

(١) انظر «البحر المحيط» (٤: ٢٠٢) للبدر الزركشي.

(٢) انظر «البرهان» (٢: ٨١٥) للجويني.

فالسَّبْرُ: أن تَحصُرَ وصْفَ الاصلِ مُختبراً لهُ بنُورِ العَقْلِ
فتُبقِي ما يَصلُحُ للتعليلِ وتَحذِفَ الباقي عنِ الدليلِ
مثالُه في عِلّةِ الرِّباء الطَّعْمُ والكيْلُ إلى الإحصاءِ
فالكيْلُ باطلٌ، وأمّا الطَّعْمُ يَصِحُّ أن يُبْنَى عليهِ الحُكمُ
ويكفي أن تقولَ: قد بَحثْتُ فلم أجدْ غيرَ الذي ذكَرْتُ
فإنْ بَدا وصْفٌ سواهُ لزِما إبطالُهُ فإنْ فَعلْتَ سُلِّما
ويُحذَفُ الوصْفُ الذي قد عُلِما إلغاؤهُ منَ الرسُولِ فاعلَما
كذاكَ ما لم يَظْهر المُناسِبُ فيهِ، فإنَّ وجْهَهُ مُراقبُ

السَّبْرُ في اللغة: الاختبار، يقال: سَبرتُ الرجُلَ: إذا اختَبرْتُ ما عندَه[1]. وفي عُرْفِ أهلِ الأصُول: حصْرُ أوصَافِ الأصْلِ وإبقاءُ ما يَصلُحُ للتعليلِ منها وحذْفُ ما لا يَصلُحُ لذلك[2]، فكأنَّ السابرَ اختبَرَ أوصَافَ أصلِ القياس. ويُسمَّى في عُرفِهمُ التقسيمَ أيضاً، لتقسيمِهِ بيْنَ الأوصَافِ الصّالحةِ للتعليلِ وبيْنَ ما لا يَصلُحُ لذلك. وكثيراً ما يُجمَعُ بيْنَ الاسمَيْنِ فيقالُ له: السبْرُ والتقسيمُ معاً[3]، ويُسمَّى أيضاً تنقيح المناط، ووجْهُ تسميتِهِ بذلكَ هُو أنه يُهذِّبُ الوصْفَ الصّالحَ للتعليل؛ لأنّ التنقيحَ في اللّغةِ: التخليصُ للشيء، والمَناطُ: ما يُعلَّقُ بهِ الشيء، والمرادُ به ها هنا الوصْفُ الذي يُعلَّلُ بهِ الحُكم. وأمّا تخريجُ المَناطِ فهُو المناسَبة، وسيأتي. ويُسمَّى إثباتُ العِلَّةِ للحُكمِ تحقيقَ المَناط، بمعنى إثباتِ العِلَّةِ بأيِّ طريقٍ كان.

وإذا تحقَّقَ لكَ وجْهُ تسمِيةِ هذا الطريقِ وغيرِه فاستمِعْ إلى بيانِهِ بالمثالِ فنقول: مِثالُه في عِلَّةِ الرِّبا في البُرِّ الكيْلُ أو الطَّعْمُ أو الاقتياتُ أوِ الادِّخارُ

(١) انظر «لسان العرب» (٣: ١٩٠) (سبر).
(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤: ٣٢٥).
(٣) وهو من أقوى ما تثبتُ به العلل. نقله الجويني عن الباقلاني كما في «البحر المحيط» (٤: ٢٠٤).

إلى آخرِ أوصَافِ البُرّ، فيقولُ المستَدِلُّ: هذه أوصَافُ البُرِّ التي تصلُحُ للعِلِّية، وبعضُها أوْلى مِن بعض.

فالكَيْلُ مثلاً باطلٌ لرجوعِه إلى الأصلِ بالإبطال، وكذلكَ الاقتياتُ، لظُهورِ ما هُوَ أكثرُ فروعاً منهُ وهُو الطَّعْمية، فإنه شاملٌ لكلِّ مطعومٍ كان مُقْتاتاً بهِ أو غيرَ مُقتات. فبقيَ بَعدَ سبْرِ اوصَافِ الأصلِ واختيارِ أرجَحِها صفةُ الطَّعْمِ فنقول: هيَ العِلَّةُ التي بُنِيَ عليها تحريمُ الرِّبا في البُر، فنقيسُ على البُرِّ كلَّ ما وجِدَ فيهِ صفةُ الطَّعم. ويكفي المستَدِلَّ في بيانِ ذلكَ أن يقول: بَحثْتُ فلم أجدْ إلاّ هذا؛ لأنّ الأصلَ عدَمُ غيرِ ذلك، فإنْ أظهَرَ المعترِضُ وصْفاً وجَبَ على المستدِلِّ إبطالُه وصَحَّ الحصْرُ على الصّحيح[1]؛ لأنّ للمُستدِلِّ أن يقولَ: هذا ما وجَدْتُ ولم يدَّعِ القطْعَ وهُو صادق، وهذا معنى قولِه: «فإنْ فَعلْتُ سُلِّما» أي: فإنْ أبطَلْتَه سُلِّمَ لكَ الحصْر. وقيل: يبطُلُ الحصْرُ لأنه ادَّعى الحصْرَ فلم يتمّ.

أمّا قولُه: «ويُحذَفُ الوصْفُ».. إلى آخِرِه، فشروعٌ في بيانِ طُرقِ الحذْف.

اعلَمْ أنه لمّا كان طريق السبْرِ مركَّباً مِن أمرَيْن: أحدُهُما: إبقاءُ الوصْفِ الذي يصلُحُ للعِلِّية، وثانيهما: حذْفُ ما لا يصلُحُ لذلكَ ـ وقد بيَّنَ وجْهَ ما يصلُحُ للعِلِّيةِ عندَ ذِكْرِ العِلَّةِ وذِكْرِ شُروطِها ـ احتاجَ إلى بيانِ ما يجبُ حذْفُه منَ الأوصَاف، فذَكَرَ للحذْفِ طريقَيْنِ، والمذكورُ في كتُبِ الأصُولِ ثلاثُ طُرق.

الطريقُ الأوّلُ يسمَّى بالطَّرْدِ عندَهم[2]، وهُو: حذْفُ الوصْفِ الذي عُلِمَ منَ الشارعِ إلغاؤُهُ مُطلقاً، أي: في جميعِ الأحكام، أو إلغاؤهُ في بعضِها دونَ

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤: ٣٢٦) ففيه مزيد بيان وإيضاح.

(٢) اعترض بعضُ الفقهاء على مسلك الطرد، حتى نقل البغوي عن شيخه القاضي حسين أنّه قال: الطردُ شيءٌ أحدثه المتأخرون، وهو حملُ الفرعِ على الأصلِ بغير أوصافِ الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثيرٌ في اثباتِ الحكم. انتهى. من «البحر المحيط» (٤: ٢٢١) للزركشي.

بعض، فما عُلِمَ إلغاؤُهُ مطلقاً كالطُّولِ والقِصَرِ في الإنسان، فإنّ هاتيْنِ الصِّفَتيْنِ ونحَوهما لم يعتبِرْهما الشارعُ في شيء من الأحكام، فيجبُ على طالبِ بيانِ العِلَّةِ حذْفُهما ولا يصِحُّ له التعليلُ بشيءٍ منهما. وأمّا ما عُلِمَ إلغاؤهُ في بعضِ الأحكامِ فكالذُّكوريةِ والأُنوثية، فإنّ الشارعَ لم يَعتبِرْ شيئاً منهما في حُكمِ العِتْق، حيث أوجَبَ عِتْقَ الرَقبة، فيُجزِئُ عِتْقُ الذكرِ والأُنثى وإن اعتبَرَ الذكوريةَ والأُنوثيةَ في القِصَاص والدِّياتِ وغيرِ ذلكَ منَ الأحكام، فيجبُ اعتبارُهما حيثُ اعتَبَرهما الشارعُ وإلغاؤهما حيث ألغاهما. وجعَلَ بعضُ الأصُوليِّينَ هذا المعنى طريقاً مستقِلاً في إفادةِ العِلَّة، وسَمَّوْهُ إلغاءَ الفارق، والحقُّ أنه لا يفيدُ التعليلَ بنفسِه؛ لأنه لا يَلزَمُ مِن إلغاء بعض الأوصَافِ صَلاحيّةُ الباقي للتعليل.

الطريقُ الثاني: حذْفُ ما لا تظَهرُ مناسَبتُه للحُكم، فإنّ وجْهَ المناسَبةِ معتَبرٌ في طريقِ السبْر، ولا يَلزَمُ منَ المناسبةِ الظهورُ التامُّ كما هو في الطريق الآتي، لكنْ يكونُ مناسبةُ هذا الطريقِ دونَ مناسَبةِ ما يليه، فيكفي فيها ظهورُ وجْهِ ملاءمةٍ بيْنَ الوصْفِ والحُكمِ ولو بأدنى مُوافقة، فما لا يظْهَرُ فيهِ شيءٌ مِن ذلكَ وجَبَ حذْفُه ولا يصِحُّ التعليلُ به، ويكفي الناظرَ «بَحثْتُ فلم أجِدْ» لهُ مناسَبةً للحُكم. فإن ادَّعى المعترضُ أنّ المُستَبْقى كالمُلغْى في عدَمِ المناسبةِ رجَحَ سبْرُ المُستَدِلِّ لمُناسَبَتِه للتَّعدية[1].

الطريقُ الثالث: وهُو المسمَّى عندَهم بالإلغاءِ وهُو: بيانُ إثباتِ الحُكم بالوصْفِ المُستَبقَى فقطْ، وذلكَ أن يستدِلَّ القائسُ على إثباتِ الحُكمِ لأجْلِ وصْفٍ ويُلغي ذكْرَ ما عداهُ منَ الأوصَاف. قال ابنُ الحاجب[2]: وهذا الإلغاءُ يُشبِهُ نفْيَ العكْسِ الذي لا يُفيدُ صحّةَ العِلة. قال: وهذا الإلغاءُ ـ وإن أشبَهَ

---

(١) وهذا مبنيٌ على أنَّ العلَّة المُتعَدِّيةَ أَرجَحُ من العلَّةِ القاصرة كما سيأتي بيانه. انظر «رفع الحاجب» (٤: ٣٢٨).

(٢) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣١٨ بشرح العضد الإيجي.

نفْيَ العكسِ ـ فليس منهُ[١]، لأنّ القائسَ لم يقصِدْ هنا: لو كان المحذوفُ عِلَّةً لانتفى[٢] عندَ انتفائه، وإنّما قصَدَ: لو كان المُستَبقَى جُزءَ عِلَّةٍ لَمَا استَقَلَّ بإثباتِ الحُكمِ لأجلِه، ولكنْ يقالُ: لا بدَّ مِن أصلٍ لذلك، فيُستَغْنى عنِ الأوّل. قال صاحبُ «المنهاج»: وأراد (بالأوّل) إثباتَ الحُكمِ بالإلغاء المذكور؛ لأنه أثبَتَ الحُكمَ بهِ أوّلاً، فيُستَغْنى عنه بإثبات الأصلِ الذي احتاجَ في تقريرِه إليه. فهذهِ طُرقُ الحذْفِ التي ذكَرَها الأصُوليون.

قال ابنُ الحاجب[٣]: وطريقُ العمَلِ بالسبْر والمُناسَبةِ وغيرِهما أنه: لا بدَّ مِن عِلَّةٍ للحُكمِ المشروع، لإجماعِ الفقهاءِ على ذلك، ولقولِه تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) وهذا يقتضي أنّ في كلِّ حُكمٍ شرَعَه ﷺ وجْهَ مصلَحةٍ للعباد، وهُو المرادُ منَ العِلَّة[٤]. قال: ولو سلَّمنا أنّ ذلكَ غيرُ عامٍّ فهُو الغالب؛ لأنّ المتعقِّلَ للمصلَحةِ اقربُ إلى الانقيادِ إليه، فلْيُحمَلْ عليهِ وقد ثبَتَ ظهورُها بالسبر. وأمّا في المُناسَبة، فظَهَرَتْ بحصُولِ المناسبة، فيجبُ اعتبارها في الجميعِ للإجماعِ على وجوبِ العَملِ بالظّنِّ في عِلَلِ الأحكامِ. انتهى كلامُه واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الطريقِ الثاني مِن طُـرُق العِلَلِ المُستَنبطةِ وهيَ المناسَبةُ، فقال:

وإن بَـدا مِـن قُـوةِ المناسَـبهْ بينَهمـا، فذلـكَ المُناسَـبهْ

---

(١) عبارة ابن الحاجب: وليس به.

(٢) في «رفع الحاجب» (٤: ٣٢٦): لا تَبْقى. وهو تصحيفٌ عجيب.

(٣) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣١٩ بشرح العضد الإيجي.

(٤) تعقّبه التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٤: ٣٢٨) بقوله: وهذا ضعيف، فإنا لا نُسَلِّمُ أَنَّ كلَّ حُكمٍ مُعَلَّل، ويجوز ورود ما لا معنى له، فللربِّ تعالى أن يفعل ما يشاء ويُحكمَ ما يريد ثم نقل عن شيخ الشافعية العز بن عبد السلام ما يتأيّد به مذهبُه في عدم التعليل.

أي: وإن بَدا وجْهُ العِلِّيةِ بيْنَ الوصْفِ والحُكمِ مِن قوةِ المُناسَبةِ بينَهما فمعرفةُ العِلَّةِ بهذا الطريقِ يسمَّى بالمُناسَبة، فالمناسَبةُ في آخِرِ الشطرِ الأوّلِ بمعنى التناسُبِ والتّلاؤمِ والاتّفاق. وفي آخِرِ الشطْرِ الثاني عَلَمٌ على هذا الطريقِ فلا إيطاءَ في البيت.

ومثالُ ما ظهَرَتْ عِلِّيتُه بقوةِ المناسبةِ كالإسكارِ في تحريمِ المُسْكِرات، فإنّ الإسكارَ لمّا كان مُغيِّراً للعَقْلِ وكان العَقْلُ هُو المقصودَ بخطابِ الشارع، ولأجْلِه حمَلَ الإنسان التكاليفَ، ناسَبَ أن يمنَعَ الشارعُ مِن تغييرِه وكذلك الصِّغَرُ في ثبوتِ الولاية، فإنّ الصَّغير لمّا كان غيرَ مميِّزٍ في أحوالِه وغيرَ حافظٍ لما له ناسَبَ أن يُجعَلَ له مَن يحفَظُ له مالَه، فأثبَتَ له الشارعُ الولاية، وهكذا في جميعِ ما أشبَهَ ذلك، فالفرْقُ بيْنَ هذا الطريقِ والذي قبْلَه أنّ العِلَّةَ في هذا الطريقِ تُعرَفُ مِن نفْسِ المناسبةِ مِن غيرِ حصْرٍ وإبقاءٍ وحذْف، وفي السبْرِ لا تُعرَفُ العِلَّةُ إلاّ معَ ذلك، فالمُناسَبةُ في السبْرِ شرطٌ لصحّةِ العِلَّة، والمناسَبةُ ها هنا طريقٌ إلى معرفةِ العِلَّة.

واعلَمْ أنه قدِ اختَلَفتْ أقوالُ العُلماءِ في بيانِ هذا الطريق، ولا بأسَ بإيرادِ ما تيسَّرَ منها كشْفاً لحقيقةِ المقام، وتوضيحاً للطالب.

قال ابنُ الحاجب[1]: المناسَبةُ والإخالة، وتُسمّى تخريجَ المَناطِ وهُو: تعيينُ العِلَّةِ بمجرَّدِ إبداء المناسَبةِ مِن ذاتِه لا بنَصٍّ ولا إجماعٍ ولا غيرِهما، كالإسْكارِ في تحريمِ الخمرِ لأجْلِ حفْظِ العَقْل، والقتْلِ العمْد العُدْوانيِّ في القِصاص، فالعَقْلُ يقتضي أنه المُوجِبُ للقِصَاص حفظ النفوسِ كما نبَّهُ اللهُ عليهِ في قولِه: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (البقرة: ١٧٩) وقالتِ العرب: «القتْلُ أنفَى للقتل». فهذا معنى المناسَبةِ عند ابنِ الحاجب.

---

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٢٠ بشرح العضد الإيجي.

وإنما سُمِّيَ هذا الطريقُ إخَالةً لأنه بالنظرِ إليه يُخالُ ويُظَنُّ أنه عِلَّة، وسُمِّيَ تخريجَ المَنَاطِ لأنّ التخريجَ هُو الاستنباط، والمَنَاطُ متعلِّقُ الحُكم. قال البدْرُ[١]: وهذا الطريقُ هُو الأغلبُ في المُناظَرات، قال: وهُوَ أن يُثبِتَ الناظرُ عِلَّةً في الأصلِ بمجرَّدِ ظهورِ مناسَبةٍ بينَهما وبيْنَ الحُكم، لا بنصٍّ ولا بغيرِهِ كالإسكارِ للتحريم.

وقال الإزميريّ[٢]: إنّ صَلاحَ الوصْفِ للحُكم ومُلاءمتَه ومُناسَبتَه كلُّها عبارةٌ عن معنى واحدٍ وهُو مُوافقتُه للحُكمِ بأن تصِحَّ إضَافةُ الحُكمِ إليه ولا يكونَ نائباً عنه، كإضافةِ ثبوتِ الفُرقةِ في إسلامِ أحَدِ الزّوجَيْنِ إلى إباء الآخرِ عنِ الإسلام لأنهُ يناسبُه، لا إلى وصْفِ الإسلام لأنه نابَ عنه لأن الإسلامَ ـ عُرْفاً ـ عاصمٌ لا قاطِعٌ لها.

وقال أبو زيد الدَّبوسي الحنفيّ: المناسِبُ: ما لو عُرِضَ على العقولِ تلقَّتْه بالقَبول. ويَرِدُ عليه: أنه غيرُ ملزمٍ للخصْم، إذ له أن يقول: هذا الوصْفُ لا يتَلقّاه عقْلي. وأجيب بأن الملاءمةَ لا تُعتَبرُ للإلزامِ بل لصِحَّةِ العَمل بِهِ في نفسِه، فإنّ العَملَ بالوصْفِ قبْلَ الملاءمةِ لا يصِحّ، وإنما الإلزامُ بعدَ ظهورِ الملاءمة.

وقال بعضُهم: الوصْفُ المناسِبُ هُو: الملائمُ لأفعال العُقَلاءِ في العادات.

وقال الآمِديّ[٣]: إن المُناسِبَ في الاصطلاح: وصْفٌ ظاهرٌ مُنْضَبِط يحصُلُ عقلاً مِن ترتيبِ الحُكم عليه ما يصلُحُ أن يكون مقصُوداً للعُقلاء. والمقصُود إمّا حصُولُ مصلحةٍ أو دفْعُ مَفسَدة، والمصلحةُ اللذَةُ ووسيلتُها، والمفسَدَةُ الألمُ ووسيلتُه، وكلاهُما نفْسيٌّ وبدنيٌّ دنيويٌّ وأُخرَويّ. وفسَّرَ الغزاليُّ[٤]

(١) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٥٦٨.

(٢) «حاشية الإزميري على مرآة الأصول» (٢: ٣١٢٨).

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» (٣: ٢٩٤).

(٤) «المستصفى» (٢: ٢٩٧).

المُناسَبةَ بما هُوَ على منهاجِ المصالح، بحيثُ إذا أضِيفَ إليهِ الحُكمُ انتظَمَ، كقوْلِنا: حُرِّمَتِ الخمرُ لأنها تُزيلُ العَقْلَ الذي هُوَ مِلاكُ التكليف، لا كقولنا: حُرِّمَتْ لأنها تقذِفُ بالزَبدِ، واللهُ أعلم.

هذا ما تيسَّرَ ذِكْرُه مِن أقوال العلماءِ في بيانِ حقيقةِ المناسِبة. فلنأخُذِ الآنَ في بيانِ أقسامِها.

قال المصنف:

وسَمِّهِ إذا أتى مُعتَبرا ... بالنصِّ أو إجماعِهِمْ مُؤثِّرا
مِثالُهُ التحريمُ للإسكارِ ... وهكذا القِتالُ للإكفارِ
وإن أتى والحُكمُ في مَحلِّ ... فإنه مُلائمٌ فاسْتَجْلِ
مثالُه تأثيرُ عينِ الصِّغَرِ ... جِنْس الولاياتِ لطفلٍ أصْغرِ
وإن أتى والاعتبارُ قد جُهِل ... فذاك مُرْسَلٌ أجيز أو حُظِلْ
ومَذْهبُ الأصحابِ أن يُعلَّلاَ ... بهِ لِمَا دلَّ عليهِ مُجمَلا
مِثالُهُ جعْلُهمُ الميراثا ... لِطالقٍ في مرضٍ ثلاثا
وإن يكنْ إلغاؤهُ قد عُلِما ... فهوَ الغريبُ، أخْذُه قد حَرُما
كعَدَمِ اجتِزائهِ بالعِتْقِ ... مُظاهِرٌ لغَرضٍ في الحقّ
وربُّنا أوجَبهُ مقدَّما ... ثمَّ الصِّيامُ بعدَهُ إن عُدِما
وأوجبَ الصِيامَ في ابتداءِ ... فقيهُهمْ معْ ذلك الإلغاء

اعلَمْ أنّ الوصْفَ المناسِبَ ينقسمُ إلى تقسيماتٍ ثلاثة، التقسيمُ الأوّل: باعتبارِ شرْعِ الحُكم، والتقسيمُ الثاني: باعتبارِ حصُولِه، والتقسيمُ الثالث: بالنّظرِ إلى اعتبارِ الشارعِ له. أمّا التقسيمانِ الأوّلانِ فقد تقدَّمَ الكلامُ عليهما؛ لأنّ الأوّلَ هُو نفْسُ الحِكمةِ التي هي قسمناها إلى: ضروريٍّ وغيرِ ضروريٍّ وحاجِيٍّ وغير حاجِيٍّ فيما تقدَّم، والتقسيمُ الثاني هُو الذي ذكَرْناهُ في حصُولِ

المقصُودِ مِن شرْعِ الحُكم. وأمّا التقسيمُ الثالثُ فهُو الذي ذكَرْناهُ في هذه الأبيات.

اعلَمْ أنّ الوصْفَ المناسِبَ ينقسمُ بالنّظَرِ إلى اعتبارِ الشارعِ إياهُ إلى أربعةِ أقسام[(١)]: مؤثِّر، وملائم، وغريب، ومُرسَل. ووجْهُ انحصَارِه في هذه الأربعةِ هُو أنّ الوصْفَ المناسِبَ إمّا أن يعتَبِرَ الشرعُ عيْنَه في عيْنِ الحُكمِ فهُو: المؤثِّر، وإمّا أن يعتَبِرهُ بترتيبِ الحُكمِ على وَفْقِهِ بحيثُ يوجَدُ هُوَ والحُكمُ في محلٍّ واحدٍ فهُو: الملائم، وإمّا أن لا يعتبِرَهُ اصْلاً بل ألغاه فهُو: الغريبُ، وإن لم يُعلَمِ اعتبارُهُ ولا إلغاؤه فهُو: المُرسَل، ولا بُدَّ من بيانِ كلٍّ واحدٍ من هذا الأقسامِ الأربعة.

أمّا القسمُ الأوّل ـ وهُو المؤثِّر ـ فهُو: أن يعتَبِرَ الشّرعُ عيْنَ الوصْفِ في عيْنِ الحُكمِ بنَصٍّ أو إيماءٍ أو إجماع. مثالُه اعتبارِ تأثيرِ عيْنِ الإسكارِ في عيْنِ التحريمِ الدّالِّ عليه قوله ﷺ: «كلُّ مُسكِرٍ حرام»[(٢)]، وكاعتبارِ عيْنِ الشِّركِ في عيْنِ القتالِ الدّالِ عليه الإيماءُ مِن قولِه تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ (التوبة: ٥) فإنّ الشِّركَ علةٌ للقتْل، وهُو وصْفٌ مناسِبٌ له؛ لأنه لو تُرِكَ المُشرِكُ وشأنَه ما ظهَرَ الإسلام، فهُو منَ الضّرورِيّات الدّينية، وكاعتبارِ مسِّ الذكَرِ في نقْضِ الوضوءِ المستفادِ مِن حديثِ «مَن مَسَّ ذكَرَه فلْيَتوضّأْ»[(٣)]، وكاعتبار عيْنِ الحدَثِ في عيْنِ القَيْءِ والرُّعَافِ الدّالِّ عليهِ قوله ﷺ: «من قاءَ أو رعفَ في صَلاتِه فلينصَرِفْ ولْيَتَوضَّأْ»[(٤)]، فإنه اعتبَرَ عيْنَ القيْءِ والرُّعَافِ في عيْنِ الحدَثِ في الصّلاةِ فأوجَبَ الانصرَافَ والتّوضُّؤ. ومِثالُ ما اعتَبَر الإجماعُ

(١) انظر «التلويح على التوضيح» (٢: ٧٤). و «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (٤: ٣٤٠).
(٢) أخرجه الربيع (٦٢٩) عن عائشة، وهو في «صحيح مسلم» (٢٠٠٣) وغيره عن ابن عمر.
(٣) أخرجه الربيع (١١٥)، وأبو داود (١٨١)، والترمذي (٨٢) وغيرهم.
(٤) أخرجه الربيع في «المسند» (١٠٩) من حديثِ جابر بن زيد.

عيْنَه في عيْنِ الحُكم: تعليلُ الولايةِ في المالِ بالصّغَر، فإنه اعتَبَر عيْنَ الصِّغَرِ في الولايةِ في المالِ بالإجماع.

وأمّا القسمُ الثاني ـ وهُو الملائم ـ فهُو: أن يعتبِرَ الشرعُ الوصْفَ المناسِبَ في مَحَلِّ الحُكم، وذلكَ بأنْ يكونَ قد ثبَتَ ـ بنصٍّ أو إجماعٍ ـ اعتبارُ الوصْفِ بعيْنِه في جنْسِ الحُكمِ الذي نُريدُ القياسَ عليه، كالتعليلِ بالصِّغَرِ في حملِ النِّكاحِ على المالِ في الولاية، فإنّ عيْنَ الصِّغَرِ مُعتَبَرةٌ في جنْسِ الولايةِ بتنبيهِ الإجمَاعِ على الولاية على الصّغير، أو اعتَبَر جنْسَ العِلَّةِ في عيْنِ الحُكم، كالتعليلِ بالحَرَجِ في حَمْلِ الحضَرِ ـ في حالِ المطرِ ـ على السفرِ في رُخصةِ الجمعْ، فإنّ جنْسَ الحَرَجِ مُعتَبرٌ في عينِ رُخصةِ الجمْع بما رُوِيَ أنه كان ﷺ يجمَعُ في السفر[1]، أو اعتَبَر جنْسَ العِلَّةِ في جنْسِ الحُكم كالتعليلِ بالقتْلِ العمْدِ العُدوانيِّ في حمْلِ المُثقَّلِ على المحدَّدِ في القِصَاص، فإنّ جنْسَ الجِنايةِ مُعتَبرٌ في جنْسِ القِصَاصِ كالأطرافِ والعيْنِ والأُذُن، فإنّ الشَّرعَ لمّا سَوّى بين المُثقَّلِ والمحدَّدِ في الأطرافِ حسُنَ قياسُ النفوسِ عليها لاشتراكِهِما في جنْسِ العِلَّة التي هيَ الجنايةُ التي نبَّهَ عليها قولُه تعالى: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥) فاعتَبَرَ جنْسَ الجِنايةِ في جنْسِ القِصَاص، فيقولُ الشافعيُّ للحنَفي: حيثُ لم يُوجِبْ قِصاصاً على القاتِلِ بالمُثقَّلِ قَتْلُ عمْدٍ عُدْوانيٍّ فيجبُ فيهِ القِصَاص كالقتْلِ بالمحدَّد، فهذا مُناسِب وقدِ اعتبَرَ الشرْعُ جنْسَه في جنْسِ الحُكمِ في غيرِ محلِّ النزاع، لأنّ الآيـة اعتَبَرتْ جنْسَ الجنايةِ جُملةً في جنسِ القِصَاصِ في النفوسِ والأطرافِ وغيرِهما[2].

وأمّا القسمُ الثالثُ ـ وهو الغريبُ ـ فهُو: ما عُلِمَ منَ الشارعِ إلغاؤه، كإيجابِ

(١) أخرجه البخاري (١١١١) ومسلم (٧٠٤) من حديث أنس.

(٢) انظر «حاشية البنَّاني على المحلي» (٢: ٢٨٢)، و«البحر المحيط» (٤: ١٩٥).

صيَامِ شهرَين في كفّارةِ الظِّهارِ أوِ القَتْلِ ابتداءً لمَن عُلِمَ منهُ أنه لا ينزجِرُ عن ذلكَ بنفْسِ العتْق، فإنّ الارتداعَ عنِ الدّخُولِ في المحجوراتِ مشروعٌ، لكنّ الشارعَ لم يعتَبِرْ هذا المناسِبَ في هذا المحل، بل ألغاهُ وأوجَبَ العِتْقَ عندَ وجوده، ثمّ الصّيامَ عندَ عدَمِ العِتقِ لجميعِ الناس، فلم يُفرِّقْ فيهِ بيْنَ مَن يَردَعُه ذلك وبيْنَ مَن لا يردَعُه، فالقولُ بأنّ العِتْقَ لا يُجزئُ في كفّارةِ الظِّهارِ أو القتْلِ لمَن لا يَردَعُه العِتْقُ اعتبارٌ لمناسبٍ قد ألغاهُ الشارع، فلا وجْهَ له[(١)].

وقد أفتى يحيى بنُ يحيى الأندلسيُّ[(٢)] **ـ مِن أصحابِ مالكٍ ـ عبدَ الرحمنِ الأُمَويَّ ملِكَ الأندلس ـ قيل:** وقد واقَعَ في نهارِ رمضانَ ـ **بصَوْمِ شهريْنِ مُتَتَابعيْن**، نظَراً منهُ إلى أنّ المِلكَ يسهُلُ عليه بذْلُ المال، لا سيّما في شَهوةِ الفرْج، فرأى الصّيامَ أردَعَ له، ولمّا أفتَاهُ بذلكَ قيلَ لهُ لمّا خرَجَ مِن عندِه: لمَ لم تُفْتِهِ بمذهبِ مالكٍ، وهُو: التخييرُ بيْنَ الإعتاقِ والصّومِ والإطعام؟ فقال: لو فتَحْنا هذا البابَ سهُلَ عليهِ أن يطأَ في كلِّ يومٍ ويُعتِقَ رقَبة، لكنْ حمَلْتُه على أصعبِ الأمورِ لئلا يعود[(٣)]. لكنْ رُدَّ عليه بأنّ الشارعَ ألغى هذا المناسِبَ بإيجابِه الإعتاقَ ابتداءً مِن غيرِ تفرِقةٍ بيْنَ ملِكٍ وغيره. وإنّما سُمِّيَ هذا القسمُ بالغريبِ لبُعدِه عن الاعتبار.

وأمّا القسمُ الرابع ـ وهُو: ما لم يَدلَّ دليلٌ على اعتبارِه ولا على إلغائه ـ **فهُو المُرسَل**، ويُعبَّرُ عنهُ بالمصَالحِ المُرسَلة[(٤)]، وبالاستصلاح[(٥)]. وقدِ اختُلِفَ

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤: ٣٤٤).
(٢) أشهر رواة الموطأ عن مالك. له ترجمة في «وفيات الأعيان» (٦:١٤٣)، و«ترتيب المدارك» (٢: ٥٣٤) للقاضي عياض، و «سير أعلام النبلاء» (١٠: ٥١٩).
(٣) ذكره الذهبي في «سِيَر أعلام النبلاء» (١٠: ٥٢١).
(٤) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٧٣ بشرح الإيجي، و«البحر المحيط» (٤: ٣٧٧).
(٥) وهو من اصطلاحات الحنفية، ذكره الزركشي وعزاه للخوارزمي من أئمتهم. انظر «البحر المحيط» (٤: ٣٧٧).

في صحّةِ التعليلِ به، فقبِلَه مالِكُ بنُ أنسٍ مطلقاً رِعايةً للمصلَحة[١]، حتّى جوَّزَ ضرْبَ المتّهمِ بالسّرِقةِ ليُقِرّ[٢]، ورَدَّه الأكثرُ منَ العلماءِ مطلقاً لعَدَمِ ما يدُلُّ على اعتبارِه، ورَدَّه قومٌ في العبادات؛ لأنه لا نظَرَ فيها للمصلَحةِ بخلافِ غيرِها كالبيْعِ والحدّ. وقد شرَطَ الغزاليُّ في قبولِه شروطاً ثلاثة[٣]: أن تكونَ ضروريّةً لا حاجِيّة، وقَطْعيّةً لا ظَنِّية، وكُلّيةً لا جُزْئيّة، أي: مختَصّةً بشخص. مثالُه: كما لو تترَّسَ الكُفارُ بجمْعٍ منَ المسلمين، وعلِمْنا أنّا إن ترَكْناهُم استولوْا علينا وقَتلونا، ولو رَمَيْنا التُّرْسَ لتخلَّصَ أكثر المسلمين، فتكونُ المصلحةُ ضروريةً؛ لأنّ صِيَانةَ الدِّينِ وصيَانةَ نفوسِ عامّةِ المسلمينَ داعيةٌ إلى جَوازِ الرَّمْيِ إلى التُّرْس[٤].

وتكونُ قطْعيةً أيضاً؛ لأنّ حُصولَ صيَانةِ الدّمِ ونفوسِ المسلمينَ برَمْيِ الترْسِ قطعيةٌ لا ظنِّية، كحصُولِ المصلحةِ في رُخَصِ السفر، فإنّ السفرَ مظِنّةُ المشقَّة. وتكونُ كُليةً أيضاً، إذِ استخلاصُ عامّةِ المسلمينَ مصلحةٌ كليّة.

فخرَجَ (بشَرْطِ الضّرورةِ): ما لو تترَّسَ الكافرُ ـ في قلعةٍ ـ بمُسلم، لا يحِلُّ رمْيُ التُّرْس؛ لأنّ فتْحَ القلعة ليس بيقينٍ برَمْيِ الترْس، فلا يكونُ الرمْيُ إلى الترْسِ ضرورياً. و(بالقَطْعيةِ): ما إذا لم نعلَمْ تسلُّطَهم علينا إن ترَكْنا رمْيَ

(١) والمراد بها: المحافظةُ على مقصودِ الشرع بدَفْعِ المفاسِد عن الخلق. انظر «البحر المحيط» (٤: ٣٧٧)، ويسميها الإمام الجويني الاستدلال. قال في «البرهان» (٢: ٧٢١): وقد أفرط الإمام مالك في القولِ بالاستدلال. فروئِيَ يثبتُ مصالح بعيدةً عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة، وجَرّه ذلك إلى استحداثِ القتلِ وأخذِ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظّن. انتهى.

(٢) وعورضَ بأنه قد يكون بريئاً. وتَرْكُ الضرب لمذنبٍ أهونُ من ضربِ بريء. قاله المحلّي في حاشيته على «جمع الجوامع» (٢: ٢٨٤) لكن قال البنّاني ـ وهو من المالكية ـ: وهذا أي: جواز ضربِ المتَّهم ليُقِرَّ قولٌ ضعيفٌ عندنا كما هو مُقرّر. انظر: «حاشية البنّاني على المحلي» (٢: ٢٨٤).

(٣) «المستصفى» (١:٢٩٣)، ونقله التاج السبكي في «جمع الجوامع» (٢: ٢٨٤) بحاشية الجلال المحلّي.

(٤) انظر بَسْط هذه المسألة في «المغني» (١٣:١٤١) لابن قدامة المقدسي.

الترْس، و(بالكلِّيةِ) ما إذا لم تكنِ المصلحةُ كلِّية، كما إذا كانتْ جماعةٌ في سفينة، وثَقُلَتِ السفينة، فإن طرَحْنا البعضَ في البحرِ نَجا الباقُون، لا يجوزُ طَرْحُهم؛ لأنّ المصلحةَ ليست بكلِّية.

قال ابنُ السُّبكي(١): واشترَطَ الغزاليُّ هذهِ الشروطَ الثلاثةَ للقَطْعِ بالقولِ به، لا لأصلِ القولِ به، أي: فجَعلَها منهُ معَ القطعِ بقَبولِها.

وأنت إذا تأمَّلْتَ مذهبَ الأصحابِ ـ رحِمَهمُ اللهُ تعالى ـ وجَدْتَهم يقبَلُونَ هذا النوعَ منَ المُناسِب، ويُعلِّلونَ بهِ لمَا دَلَّ عليهِ مُجَملاً، أي: وإنْ لم يدُلَّ دليلٌ على اعتبارِه بعيْنِه أو جنْسِه، فإنّ الأدلةَ الشَّرعيةَ دالّةٌ على اعتبارِ المصالحِ مطلقاً كما في قولِه تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ (البقرة: ٢٢٠) معَ أن المَقاصدَ الشَّرعيةَ إنّما اعتَبَرتِ المصَالِحَ جُملةً وتفصيلاً، فينبغي إلحاقُ ما لم يُعلَمِ اعتبارهُ منها بما عُلِمَ اعتبارُه، لعِلْمِنا بُمراعاةِ الأصلَحيّة منهُ تعالى تفضُّلاً على خلْقِهِ وتكرُّماً على عبادِه، لا وجوباً ولا إيجاباً(٢).

فمِن ذلكَ: جعْلُ بعض الأصحابِ الميراثَ للمُطلَّقةِ في المَرضِ ثلاثاً لئَلا ترثَ منهُ، قياساً على حِرمانِ القاتِلِ الميراث، بجامعِ أنّ كلَّ واحدٍ منَ التطليقِ المذكورِ والقتْلِ فعلٌ محرَّمٌ لغرَضٍ فاسد(٣)، فإنّ الشَّرعَ لم يعتَبِرْ إثباتَ ميراثٍ لمَن لا ميراثَ لهُ لأجْلِ صُدورِ ما يَسقُطُ به لقَصْدِ إسقاطِه، فلم يعتَبِرِ الشَّرعُ عيْنَ هذه العِلَّةِ ولا جنسَها في عيْنِ إثباتَ الميراثِ ولا جنسِه. والأصحابُ اعتبَروا ذلك، فعارَضُوه بنقيضِ قصْدِه حتى يصيرَ الحُكم بتوريثِ المبْتُوتةِ معارِضاً له بنقيضِ قصْدِهِ كحِرمانِ القاتلِ عمْداً مُعارَضةً بنقيضِ قصْدِه، فإنّ قصْدَ المطلِّقُ

(١) في «جمع الجوامع» (٢:٢٨٤) كما مرَّ آنِفاً.

(٢) فيه ردٌّ على المعتزلة القائلين بوجوب رعاية الأصْلح على الله تعالى.

(٣) انظر «شرح كتاب النيل» (٧: ٤٩٧) للإمام القطب.

ثلاثاً في المرضِ حرمانُ الميراث[1]، وقصْدُ قاتِلِ موروثِه استعجالُ الميراثِ له، فكان مُناسِباً كما ترى، لكنّ الشارعَ لم يَعتبِرْه في واحدةٍ منَ الحيثّياتِ المتقدِّمةِ فكان مُناسِباً مُرسَلاً.

واعلَمْ أنّ لهذا النوعِ أمثِلةً كثيرة منها: حظْرُ النِّكاحِ على مَن عرَفَ مِن نفْسِه العجْزَ عنِ الوطء وهُو يَخشى عليها المحذور، فإنّ مَن قال: إنّ الدخُولَ في نِكاحِ مَن يُخشَى عليها إن لم ـ تُوطأ ـ الوقوعُ في المحظورِ وهُوَ يعرِفُ مِن نفْسِه العجْزَ عنهُ محظورٌ، لا حُجّةَ له على حظْرِهِ إلاّ القياس المُرسَل، وهُو: أنه عرَّضَها لفعْلِ القبيح، والشَّرعُ يمنَعُ مِن تعريضِ الغيرِ لفعْلِ القبيح في بعضِ الصّور، نحوَ المنْعِ منَ الخَلوةِ بغيرِ المحْرَمِ منَ النساءِ ولو عرَفَ مِن نفْسِه أنه يَحتَرِزُ منَ المعصِية.

ومنها قتْلُ الزِّنديقِ وهُو: مَن يُنكِرُ القوْلَ بحدُوثِ العالَم، قال صاحبُ «المنهاج»: فقدِ اختَلَفَ العلماءُ إذا ظفِرْنا بهِ وأظهَرَ التّوبة، فقيل: تُقْبَلُ كسائرِ الكفّار، وقيل: لا تُقبَلُ توبتُه، بل يُقتَلُ بكلِّ حالٍ إذْ مذهبُه جَوازُ التَّقِيَّةِ بأنْ يُظهِرَ خِلافَ ما يتَديَّنُ به، فلو قبِلْناها لم يكنْ زجْرُ زِنديقٍ أصلاً، والزجرُ مقصُودٌ في الشَّرع، فلم يرجِعْ لذلكَ إلى أصْلٍ معيّنٍ قدِ اعتَبَرَه الشّرع، بل رَجَعَ فيهِ إلى مصلحةٍ جُمْليةٍ اعتبَرَها الشَّرعُ وهُو: الزجرُ على سبيلِ الجُملة.

ومنها: رمْيُ البُغاةِ بالمنْجَنيقِ وتهديمُ مَعاقِلِهِمُ التي يُخشى ببقائها عوْدُهم إلى البغيِ بتحصُّنِهم فيها وبتمنُّعِهم عن إنفاذِ حُكمِ الله فيهم، ومنها: إضَاعةُ أموالِهِمُ التي تكونُ لهم قوّةً على بغْيِهم، كطَمْسِ أنهارِهم وحَشِّ نخيلِهم. ومنها: قطْعُ الموادِّ عنهم ومنْعُ أن يصلَ شيءٌ إليهم، فإنّ القائلَ بجميعِ ذلك مِن أصحابنا لم يكنْ لهُ مستنَدٌ إلاّ القياسُ المُرسَلُ وهُو: النّظرُ فيما

(١) وفي ذلك من الإضرارِ ما لا يَخفى. انظر «شرح كتاب النيل» (٧: ٤٩٧).

يعودُ نفْعُه للإســلامِ وظهورُ العَـدْل، ولـم يكنْ شيءٌ من ذلكَ بعيْنِهِ ولا بجنْسِه مُعتبراً بنصِّ الشارعِ أوِ الإجماع.

ومنها: ما قاله الشيخُ أبو المؤثِر في حَرْقِ بُيوتِ القَرَامِطة، فإنه أمَرَ بحَرْقِها بعدَ خروجِهم منها لئلاّ يعُودوا إليها، فقيل له: إن كان القوْمُ مسلمينَ فلا يحِلُّ حرْقُ بيوتِهم، وإن كانوا مُشرِكينَ فهِيَ غنيمةٌ للمسلمينَ ولا يحلُّ حرْقُها أيضاً، فاعرَضَ عنِ القائلِ مُغضَباً وقال: لا بدَّ للقومِ من مُخاصِم، أحرِقوها لئلاّ يعودوا إليها. ولا مُستَنَد لأبي المؤثرِ في هذه المسألةِ إلاّ القياس المُرسَل وهُو: النّظرُ في صَلاحِ الإسلامِ وأهلِه حتى لا يكونَ للقَرَامِطةِ ملجَأٌ يلجأون إليه. ونحوُ ذلكَ كثيرٌ في آثار أصحابنا وغيرِهم.

ثمّ إنّ ما ذكَرْتُه مِن تقسيمِ المُناسب هُو طريقةٌ لبعض الأصُوليِّينَ، وقسَّمَه آخَرونَ إلى تقسيم غيرِ هذا، فلا نُطيلُ بذِكْرِ ذلكَ. وللحَنفّيةِ فيه تقسيمٌ يُخالفُ ما ذكَرْتُه ويخالفُ ما ذكَره الأصُوليُّونَ: منَ الأصحابِ والشّافعيةِ والمعتزلةِ، فلا نُطيلُ بذِكْرِه أيضاً واللهُ أعلمُ وبهِ التوفيق.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الطريقِ الثالث منَ الطُّرقِ المُستنَبطةِ وهو الشّبْه، فقال:

والشّـبْهُ إن ينعَـدِمِ المُناســـبُ	**ويبقـى فيـهِ شَـبَهٌ مُقـارِبُ**
شـابَهَهُ فـــي غالـبِ الأحوالِ	**كالعبْـدِ مِثْـلُ الحـرّ أو كالمالِ**
وقد يكـونُ شَـبَهاً فـي الصُّوَرِ	**كالخيْلِ في الزكاةِ مِثْلُ الحُمُر**
وشَـعرٌ يُحجَـرُ مـنـــهُ النظر	**أُبيـنَ مِثْـلُ شـعَرٍ لا يُحجَـرُ**

اعلَمْ أنّ للشّبهِ معنيَيْن: أعَمَّ وأخصّ. أمّا الأعمُّ فهُو: ما يرتبِطُ الحُكمُ بهِ على وجْهٍ يُمكِنُ القياسُ عليه، وهُو مُتناولٌ لجميع العِلل التي يُمكنُ معَها القياس. وأمّا الأخَصُّ فهُو: ما يتعلَّقُ الحُكمُ بهِ أوْلى مِن تعليقٍ بنقيضِه، وهذا المعنى هُو المرادُ هاهنا. وقدِ اضْطَرَبَتْ في تعريفِه أقوالُ الأُصوليِّين، حتى

قال ابنُ السُّبكي[1]: الشِّبْهُ منزلِةٌ بيْــنَ المُناسِبِ والطَّرْد. ولم أجِدْ لأحَدٍ تعريفاً صحيحاً فيها، قال السَّعد[2]: وتحقيقُ كوْنِ الشِّبهِ منَ المَسالكِ أنّ الوصْفَ كما أنه يكونُ مُناسِباً فيُظَنُّ بذلكَ كوْنُه عِلَّةً، كذلكَ يكونُ شِبْهاً فيفيدُ الظّنَّ بالعِلِّيَة، وقد يُنازِعُ في إفادتِه الظّنَّ فيحتاجُ إلى إثباتِه بشيءٍ مِن مَسالِك العلّة، إلاّ أنه لا يثبُتُ بمجرَّدِ المُناسَبة. انتهى.

ولا حاجةَ إلى نقْلِ أقوالِهم في بيانِ حقيقةِ هذا المسلك؛ لأنّ ذلكَ ممّا يُبعِدُه مِن فهْمِ المُسترشِد، فلنكتفِ في بيانِ حقيقتِه بما مرّ.

وقد اختَلَفوا في إفادةِ هذا الطريقِ للعِلِّية[3]، **فقال الشافعي**: هُو حُجّةٌ نظراً لشبْهِه بالمناسب، وقال أبو بكرٍ الصَّيرفيُّ وأبو إسحاقَ الشِّيرازيّ: هُو مردودٌ نظراً لشِبهْه بالطَّرد، وقال الفخرُ الرازي[4] المُعتَبرُ في قياسِ الشِّبْهِ ليكونَ صحيحاً حصُولُ المشابَهةِ بيْنَ الشيئَيْنِ لعِلَّةِ الحُكمِ أو مُستلزِمِها. قال ابنُ السُبكي[5]: وأعلاه ـ أي: أعلى قياسِ الشِّبْهِ على القولِ بحُجِّيتهِ ـ قياسُ غلَبةِ الاشتباهِ في الحُكمِ والصِّفة، ثمّ القياس الصُّوري. ومعنى كلامِه أنّ الطريقَ الذي هُو الشِّبهُ يكونُ شِبهاً في الحُكمِ ويكونُ شِبهاً في الصُّورة، وقد يكونُ غيرَ ذلك أيضاً.

فأمّا المُشابَهةُ في الحُكمِ فنحوَ غُرمِ العبْدِ: إن شَبَّهناهُ بالقِيَميَّاتِ المملوكةِ وجَبَتْ قيمتُه بالغةً ما بلَغَتْ، وإن ردَدْناه إلى الحرِّ لشِبهِه به لم يتَعدَّ غُرمُه ديَةَ الحرّ، فرجّحَ الشافعيُّ وبعضُ أصحابنا قياسَهُ على القِيَمياتِ المملوكةِ لأن شِبْهَه بها أغلبُ أحوالِه؛ بيانُ ذلكَ: أنه اشبَهَها في كوْنِه يُباعُ ويُوهَبُ ويُوقَفُ ويؤجَّرُ

(١) «جمع الجوامع» (٢: ٢٨٦) بحاشية الحلال المحلّي.
(٢) انظر «حاشية البنّاني» (٢: ٢٨٧).
(٣) انظر هذه الأقوال في «حاشية البنّاني» (٢: ٢٨٧).
(٤) انظر «المحصول» (٥: ٢٠٢).
(٥) «جمع الجوامع» (٢: ٢٨٧) بحاشية الجلال المحلّي.

ويُعارُ ويُوصَى به ويُرهَنُ ويُودَعُ ويُضمَن، ولم يُشبِه الحرَّ إلاّ في كوْنِه مكلَّفاً، حاملاً للأمـانة، مأموراً مَنْهيّاً. ورجَّحَ سائرُ أصحابِنا شِبْهَـهُ بالحرّ، فرَدُّوه إلى دِيَةِ الحرِّ إن زادَتْ قيمتُهُ عن ذلك.

ومِن ذلك: النِّكاحُ الفاسد، فإنه يُشبِهُ الزِّنا لكوْنِه ممنوعاً منَ الإقدامِ عليه، ويُشبِهُ النِّكاحُ الصحيحَ في ثبوتِ المَهْرِ والنَسب.

ومِن ذلكَ: اختلافُهم في المُعتَقةِ التي تحتَ حرّ: هل تُخيَّرُ تشبيهاً بالتي تحتَ العبدِ إذا أُعتِقَت، أم لا تخيَّرُ كمَن كرِهَتْ كُفْؤَها؟

ومِن ذلكَ: الخلافُ في وجوبِ النيَّةِ في الوضوء. هل تجبُ لشبْههِ التيمُّمَ لكوْنِه طهارةً يُرادُ بها الصّلاةُ، أم لا تجبُ لكوْنِها طهارةً بالماء كإزالةِ النّجاسة؟

وأمّا الشِّبْهُ في الصُورةِ فكقياسِ الخيْلِ على الحميرِ والبغالِ في عدَمِ وجُوبِ الزكاة، وكقياسِ شعرِ المرأةِ بعدَ قطْعِه بشَعرِ رأسِ الرجُل في إباحةِ النّظرِ إليه، وهُو معنى قولِه: «وشَعرٌ يُحجَرُ منهُ النظرُ» الخ.

ومعنى «أُبينَ»: قُطِع.

وبيانُ ذلكَ: أنّ شَعرَ المرأةِ لا يحِلُّ النظرُ إليه، فإذا قُطِعَ فقد قيل بإباحةِ النظر إليه. ولا مُستَنَد للقائلِ بذلكَ إلاّ قياسُه على شَعرِ رأسِ الرجُل، والجامعُ بينَهما المُشابَهةُ في الصُورة. ومِثلُه شعَرُ العانة.

ومِن ذلكَ: الخلافُ في جَـزاءِ الصّيد، فالواجبُ مِثلُه، لظاهرِ الآية[1]، فيُحتَملُ مِثْلُه في الخِلْقةِ على ما يقولُه أهلُ المذهب[2]، ويُحتمَلُ

(١) يعني قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ (المائدة: ٩٥).

(٢) انظر «شرح كتاب النيل» (١٠٣:٤) للإمام القطب. وهو قولُ مالك الشافعيّ وأحمد والجمهور =

مِثلُه في القيمةِ على ما يقُوله غيرُهم، وجعْلُه مِثلَه في الخِلْقةِ هُوَ منَ الشَّبْهِ الصُوريّ.

ومِن ذلكَ: قياسُ القَعْدةِ الأخيرةِ في الصّلاةِ على القَعدةِ الأُولى في عَدَمِ الوجوبِ عندَ القائلينَ بذلك، لاشتباهِ صُورتَيْهما. وكيفيةُ تركيبِ القياسِ في ذلكَ أن تقول: قعودٌ على صِفةٍ مخصوصةٍ يؤدَّى فيهِ الشَّهادتانِ فلا يجبُ كالقعودِ الأوسَطِ في الرُّباعية، ونحوُ ذلك كثيرُ المُشابَهةِ في الأحكامِ أقوى منَ المُشَابَهةِ في الصّورةِ، واللهُ أعلم.

ثم إنه أخَذَ في بيانِ الطريقِ الرابعِ من طُرقِ العِلَّة المُستَنبَطةِ وهُو الدَوران فقال[1]:

والدَّوَرانُ: أن يَدُورَ الوصْفُ معْ حُكْـمٍ إذا دارَ، وإن زال ارتفَعْ
فإنّـــهُ بـــالـدَّوَرانِ يُعــلَـمُ بـأنّـهُ عِـلَّـتُهُ ويُـحـكَـمُ
مثلُـــهُ التحريـمُ عنـدَ الشِـدَّةِ وينتفـي عنـدَ انتفـاءِ الحِـدَّةِ

اعلَمْ أنّ الدّوَرانَ عبارةٌ عن وجودِ وصْفٍ منَ الأوصَافِ معَ حُكمٍ منَ الأحكامِ وعَدَمُه معَ عَدَمه، أي: إذا وُجِدَ ذلكَ الوصْفُ وجِدَ معه ذلكَ الحُكم، وإن زال ذلكَ الوصْفُ زال معَه الحُكم، فالوصْفُ دائرٌ معَ الحُكمِ: وجوداً وعَدَماً. وسَمّاهُ ابنُ الحاجبِ الطَّرْدَ والعكْس[2]، فالطَّرْدُ عبارةٌ عن: وجودِ الوصْفِ حيثُ

= من وجوب الجزاء من مِثْلِ ما قتله المُحْرم إذا كان له مِثْل من الحيوان الإنْسيّ خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله حيث أوجب القيمة سواء كان الصيد المقتول مِثْلياً أو غير مِثْليّ. انظر «تفسير القرآن العظيم» (٣: ١٩٢) للعماد ابن كثير.

(١) لتمام الفائدة انظر «المحصول» (٥:٢٠٧) للفخر الرازي، «رفع الحاجب» (٤:٣٥٠) للتاج السبكي، و«البحر المحيط» (٤:٢١٧) للبدر الزركشي.

(٢) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٢٦ بشرح الإيجي. وهو موافق في ذلك للأقدمين كأبي الحسين وابن بركة وغيرهما من الأصوليين الذين كانوا يُعبّرون عن الدوران بالجريان، والطردِ والعكس. انظر «البحر المحيط». (٤:٢١٧)، و«المعتمد» (٢:٢٥٩) لأبي الحسين، و «الجامع» (١:١٤١) لابن بركة.

وجِدَ الحُكم، والعَكْس عبارةٌ عن زَوالِ الوصْفِ معَ زوالِ الحُكم. مثالُه: تحريمُ الخمرِ معَ الشّدة، فإنه قبْلَ وجودِها يكونُ عصيراً لا حُرْمةَ فيه، وبعدَ زَوالِها يكونُ خلاًّ لا حُرْمةَ فيه أيضاً على المختار[١]، فوجودُ الشّدةِ معَ وجودِ التحريمِ وعَدَمُها معَ عَدَمِه. فعُلِمَ من ذلكَ أنّ الشّدةَ عِلّةٌ للتحريمِ مثلاً.

ومِن ذلكَ: رضا المرأةِ في صحّةِ التزويج، فإنه يوجَدُ معَ البلوغِ وينعدمُ عندَ عدَمِه، فالصّبيّةُ لا يقدَحُ عدَمُ رِضاها في التزويج، وإن كانت ثيّباً ـ كما هُو المذهب[٢] ـ خلافاً للشافعي[٣]، حيثُ جعَلَ الثُّيُوبةَ عِلّةَ الرضى.

وقدِ اختُلِفَ في إفادةِ هذا الطريقِ العلِّيةَ على مذاهب.

المذهب الأوّل: أنّ هذا طريقٌ شرعيٌّ تثبُتُ بهِ العِلَّةُ فتقتضي الحُكم حيثُ وقَعَتْ، ونُسِبَ هذا القولُ لأبي الحُسينِ وأبي الحَسنِ الكَرْخيِّ وغيرهما، وهو قولُ ابنِ بَركَة العُمانِّي البهلوي[٤]، ويقول أبو الحَسَين: هُو مُعتمَدُ القياس. ثمّ اختَلَفَ القائلونَ بذلكَ على قولَيْن، فمنهم مَن ذهَبَ إلى أنه يُفيدُ العِلّيةَ ظنّاً، وهُو قولُ الأكثر[٥]، ومِنهم مَن ذهبَ إلى أنه يُفيدُها قطْعاً. قال المَحَلِّي[٦]: وكأن قائلَ ذلكَ قالَهُ عندَ مُناسَبةِ الوصْف، كالإسكارِ لحُرمةِ الخمر. واعتُرِضَ بأنّ مناسَبةَ الوصف لا تمنَعُ الاحتمالَ ولا تستلزِمُ العِلّيةَ لجَوازِ أن يكونَ وصْفاً مناسِباً وليس هُوَ العِلَّة.

---

(١) وهو الذي قدَّمه الإمام القطب في «شرح كتاب النيل» (٢٠:٨) وقيل: غير جائزٍ ذلك وغير طاهر وكذا ما استحال عن أصْلهِ.

(٢) انظر «شرح كتاب النيل» (١٢١:٦ ـ ١٢٣)، و «شرح مسند الربيع» (١:٣ ـ ٦).

(٣) انظر «الوسيط في المذهب» (٦٥:٥) للغزالي.

(٤) انظر «الجامع» (١٤١:١) لابن بركة.

(٥) منهم الباقلاني والجويني والرازي والبيضاوي. انظر «الغيث الهامع على جمع الجوامع» (٧٣٢:٣) للعراقي.

(٦) في «حاشية جمع الجوامع» (٢٨٩:٢).

المذهبُ الثاني لأبي عبدالله البصْري، واختارَه العضُد[١]: أنّ ذلكَ ليس بطريقٍ مطلقاً، لا في العَقْليات ولا في الشّرعيات.

المذهبُ الثالث لبعضِ الأصُوليّين: إنه طريقٌ إلى العِلّيةِ بعدَ عِلمِنا بورودِ التعبُّدِ بالقياسِ لا قبْلَ ذلك.

المذهبُ الرابع: إنه طريقٌ إلى معرفةِ العِلّة، بشَرْطِ أن يتقدَّمَه إجماعٌ على أنّ الحُكمَ معلّلٌ أو دلالةٌ على ذلك، ثمّ تحصُلُ طريقةُ سبْرٍ وهُو: حصْرُ الأوصَافِ المُحتمَلةِ وإبطالُ كلِّ واحدٍ إلاّ الوصْفَ المختارَ للعِلّية، وفي هذا المذهبِ إبطالُ كوْنِ الدَورانِ طريقاً مستقِلاً[٢].

قال صاحبُ «المنهاج»: ونحنُ نقولُ بخلافِ هذه الأقوال كلِّها، وقد أوضَحْناه بقولِنا: وإنما يكونُ طريقاً إلى العِلّةِ حيثُ يُعلَمُ وجوبُ التعليلِ للحُكمِ جُملةً إمّا بإجماعٍ على ذلكَ أو بدليل، كقولِه تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء:١٠٧) كما قدَّمناه آنِفاً، وأن لا يحصُلَ إجماعٌ ولا دليلٌ على وجوبِ تعليلِ الأصلِ المقِيسِ عليه فموضِعُ اجتهادٍ للمجتهدِ يعمَلُ فيهِ بحسِبِ ما يظهَرُ له منَ القرائنِ المُرشِدةِ إلى أنّ الوصْفَ عِلّة، نحوَ: أن يكونَ لبعضِ الأوصَافِ تأثيرٌ في الحُكمِ وليس لبعضِها، مثْلَ ما لهُ منَ الأثَريّة، فيكونُ أوْلى. قال: والحُجّةُ لنا على ما اختَرْناهُ أنّ الوصْفَ الذي دارَ عليهِ الحُكمُ إثباتاً ونَفْياً إذا خَلا عن طريقةِ السبْرِ، وأنّ الأصلَ عدَمُ الأصلِ أو غيرُ ذلكَ منَ المُرجِّحاتِ للعِلّية، جاز أن يكونَ مُلازِماً للعِلّةِ وليس بعلّة، كرائحةِ المُسكِر، فلا قطْعَ ولا ظنَّ لكوْنِ العلّةِ حينئذ.

قال: واعلَمْ أنّا في اختيارنا هذا لم نُبطِلْ بهِ كوْنَ الدَّوَرانِ طريقاً إلى العِلّة

---

(١) يعني العضد الإيجي. وانظر كلامه في «شرح مختصر ابن الحاجب» ص ٣٢٧.

(٢) انظر «البحر المحيط» (٤:٢١٧ ـ ٢١٩) حيث استقصى البدر الزركشي الأقوال في هذه المسألة.

مستقِلاً، بل نحنُ نجعَلهُ طريقاً يَحتاجُ إلى تقويتِه بما ذكَرْنا. قال: وقد أشار ابنُ الحاجبِ إلى مِثْلِ ما اختَرناه[1]. هذا كلامُه معَ اختصارٍ وبعضِ تصرّف.

واحتَجَّ أهلُ القولِ الأوّل ـ وهُم المُثبِتُونَ لهذا الطريق ـ بأنه إذا حصَلَ الدَّوَرانُ ولا مانعَ منَ العِلِّية حصَلَ العِلمُ أوِ الظَّنُّ عادةً بأنّه العِلَّةُ، كما إذا دُعِيَ إنسَانٌ باسم فغضِب، ثمّ تُرِكَ فلم يغضَبْ، وتكرَّرَ ذلكَ، عُلِمَ أنه سببُ الغضب، حتى أن الأطفالَ يعلمون ذلك.

وأجيبَ بأنه لولا ظهورُ انتفاءِ الأسبابِ من غيرِ دُعائه بذلكَ الاسم ـ إمَّا ببحثٍ عن سببِ غضَبِه، أو بأنّ الأصلَ عَدَمُ ما سوى دُعائه به ـ لم يظنّ.

واحتَجَّ المانِعونَ من قَبولِه مطلقاً بأنّ وجودَ الوصْفِ معَ الحُكمِ وانتفاؤهُ معَ انتفائِه لا يلزَمُ منهُ كوْنُ ذلكَ الوصْفِ علّةً للحُكم، لجَوازِ أن يكونَ الوصْفُ مُلازِماً للعلَّةِ لا نفْسَها، كرائحةِ المُسْكِر المخصُوصة، فإنها دائرةٌ معَه: وجوداً وعَدَماً ولَيس عِلة.

ورُدَّ: بأنّ مُلازمةَ الوصْفِ للعِلَّةِ المُقتضي عدَمَ انفكاكِ أحدِهما عن الآخرِ يقتضي وجودَ العِلةِ وإن لم تُعلَمْ عيْنُها، وهذا ينبغي أن يكونَ كافياً في المقصود، إذ حيثُ عُلِمَ وجودُ ذلكَ الوصْفِ في الأصلِ والفَرْع عُلِمَ وجودُ عِلّةِ الأصلِ في الفرع، فينبغي أن يصِحَّ القياسُ مِن غيرِ احتياجٍ لتعيين العِلّة، فجوازُ ما ذُكرَ يقتضي خِلافَ مطلوبِ هذا القولِ فكيفَ يُستَدلُّ بِهِ عليه.

وبالجُملة، فإنْ أُريدَ الاستدلالُ على انتفاءِ العِلَّةِ لم يصِحّ، أو على تعيينها لم يُفِد.

احتَجَّ أربابُ القولِ الثالث ـ وهُم المُثبِتونَ لحُجِّيتِه بعدَ العِلمِ بالتعبُد

(١) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٢٦ بشرح الإيجي.

بالقياس ـ بأنّ طُرقَ العِلَلِ الشَّرعيةِ كطُرق العَقْلية، فكما أنّ دوَرانَ الحُكمِ على الوصْفِ ـ نفياً وإثباتاً ـ طريقٌ إلى العِلَّةِ العَقْلية، كذلك نقولُ في العِلَّةِ الشَّرعيةِ بعدَ ورودِ التعبُّدِ بالقياس، وأنتَ خبيرٌ بأنّ هذا القولَ راجعٌ إلى القولِ بثبوتِ الدوران، لكنّ فيه زيادةَ قيْدٍ وهُو قولُهم: «بعدَ العِلمِ بالتعبُّدِ بالقياس»، فظاهرُهُ أنّ مَن لم يَعلَمْ ذلكَ فلا يصِحُّ له أنْ يُثبِتَ العِلِّيةَ بهذا الطريق، وثبوتُ ذلكَ غيرُ متَوقِّف على ما ذكَرُه؛ لأنّ الغَرَضَ مِن ثبوتِه بيانُ أنه طريقٌ لمعرفةِ العِلَّة، وكوْنُه طريقاً إلى ذلكَ غيرُ مُستلزِمٍ للعلم بالتعبُّدِ بالقياسِ، واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيان الطريقِ الخامسِ من طُرقِ العِلَّةِ المُستَنبطةِ وهُو: الطَّرْد، فقال:

والطـردُ أن يُوجَدَ حيثُ وُجدا ولا يـزولَ الوصْفُ حيثُ فُقِدا
ولمْ يكـنْ مُناسـباً، والأعـدَلُ رَدُّ قَـبُـولِه، وقـيـل: يُقـبَلُ

اعلَمْ أنّ الطَّرْدَ عبارةٌ عن: وجودِ الوصْفِ حيثُ وُجِدَ الحُكمُ ولو لم ينَعدِمْ عندَ انعدامِه[1]، وبهذا المعنى فارَقَ الدوَران، فإنّ الدوَرانَ: وجودُ الوصْفِ معَ وجودِ الحُكمِ وعَدَمُه مع عَدَمِه كما مرَّ بيانُه.

واشتَرطُوا في الطّرْدِ عدَمَ مُناسَبةِ الوصْفِ للحُكم، فإنه إن ناسَبَه كان مِن بابِ المُناسَبة لا مِن بابِ الطّرْد، ولم يَشترِطوا عدَم المُناسَبةِ في الدوَران، بل ظاهرُ كلامِهم أنّ الوصْفَ في الدورانِ قد يكونُ مُناسِباً وقد يكونُ غيرَ مناسبِ.

فــإن قــيلَ: إنــه إذا كــان الـوصْفُ مُناسِـباً فالإثبـاتُ بـالمُناسَبةِ لا بـالدَوران.

(١) انظر «المحصول» (٢٢١:٥) للرازي و«حاشية البنّاني على المحلّي» (٢٩١:٢)، و«البحر المحيط» (٢٢١:٤) للزركشي.

أُجيبَ: بأنّ الكلامَ في الإثباتِ بالدَورانِ مِن حيثُ إنه دَورانٌ مِن غيرِ نظَرٍ فيه للمُناسَبة، ولذا اخْتلَفَ فيهِ: هل يُفيدُ عِلِّيَّةَ الوصْفِ المُدَارِ أم لا؟ ولو نُظِرَ للمُناسَبةِ لتَعيَّنَ الوصْفُ للعِلِّية، فالفرقُ بينَ الدوَرانِ والطَّرْدِ مِن وجهَين أحَدُهما: عدَمُ الانعكاسِ في الطّرْد، وهُو موجودٌ في الدَورانِ، وثانيهما: اشتراطُ عدَمِ المُناسَبةِ في الطّرد، ولا يُشتَرطُ ذلكَ في الدَوران.

وقد اختَلَفَ العلماءُ في إفادةِ هذا الطريقِ العلِّيَةَ، فَقبِلَه بعضُ مَن قَبل الدوَرانَ ورَدَّه الأكثر[1]. وقيل: إنْ قارَنَ الوصْفُ الحُكمَ فيما عدا صُورةَ النِّزاعِ أفادَ العِلِّية، فُيفيدُ الحُكم في صُورةِ النِّزاع، وعليهِ الفخرُ الرازي[2]. وقيل: تكفي المُقارنةُ في صُورةٍ واحدةٍ لإفادةِ العِلِّية، والصّحيحُ قولُ الأكثر؛ لأنّ الطّرْدَ تعليقُ الحُكمِ بالعِلَّةِ في الفَرْع، وذلك فَرْعٌ على صحّتِها في الأصلِ فَيلزَمُ الدوْر.

واحتَجَّ المُثبِتونَ له بأمرَين:

أحدُهُما: أنّ العِلَّةَ العَقْليةَ متى لم يدَفعْها دافعٌ وجَبَ الحُكمُ بكوْنِها عِلَّة، فكذا الشَّرعية.

وثانيهُما: أنه إذا كان قصُورُها دليلَ فسَادِها كان تعدِّيها دليلَ صحّتها.

وأجيبَ عن الأوّل: بأنه إذا لم يدفَعِ العَقْلِيةَ دافعٌ بعدَ ثبوتِ كونِها عِلَّةً بطريقٍ لزِمَ عِلِّيتُها. وأمّا إذا لم يكنْ قد ثبَتَتْ عِلِّيتُها بوجهٍ آخرَ لم يجبِ الحُكمُ بعلِّيتِها. وكذا القول في الشَّرعية.

وأُجيبَ عنِ الثاني: بأنه ليس القُصُورُ دليلَ الفَساد، سَلَّمْنا، فلا يلزَمُ أنّ

---

(١) ونعتهم الزركشيُّ بأنَّهم المُعْتبرون من النُظار؛ وقال: إن التمسُّك به باطل. انظر «البحر المحيط» (٤:٢٢٢).

(٢) «المحصول» (٥:٢٢١).

انتفاءهُ دليلٌ للصّحة؛ لأنّ الشيءَ إذا دَلَّ على حُكمٍ لا يَلزَمُ أن يدُلَّ نقيضُه على نقيضِ ذلكَ، واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ تقسيمِ القياسِ جُملة، وجعَل ذلك خاتِمةً لمباحثِ أركانِ القياس، فقال:

(خاتمة):

وقَسمُوا القيـاسَ: للجَلـيِّ	**إن كان واضحاً وللخَفـيِّ**
أمّا الجَلِيُّ فَهْوَ مـا قد عُلما	**أنَّ الـذي يُفـرَقُ فيـه عُدِمـا**
وعكْسُهُ الخفِيُّ إذْ لـم يُعلَـمِ	**عدَمُهُ، لكنْ يُظَنُّ فاعلَـمِ**

قسَّمَ الأصُوليونَ القياسَ إلى: جليٍّ وخفِيٍّ[1]. فأمّا الجَليُّ فهُو: ما عُلِمَ فيهِ نفيُ الفارقِ بيْنَ الأصلِ والفَرع، كالأمَةِ والعبْدِ في سِرَايةِ العِتْق؛ لأنه ورَدَ في الخبرِ عنه ﷺ أنه قال: «مَن أعتَقَ شِقْصاً لهُ في عبْدٍ قُوِّم عليه الباقي[2]»، فورَدَ النصُّ في العبدِ دُونَ الأمَة، وأجمَعَتِ الأُمّةُ على أنه لا فارقَ بينَه وبينَها في ذلك. ومِثلُه قولُه تعالى في الإماءِ والزَّواني: ﴿فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ﴾ (النساء: ٢٥) فأوجَبَ نصفَ الحدِّ على الإماءِ ولم يذكُرِ العبد لكن أجمعت الأمة على أنه لا فارق بين الأمة والعبد في تنصيف الحَدّ، فهذا قياسٌ جَلّيٌ عندَ الجمهور[3].

(١) انظر «شرح اللمع» (٢: ٨٠١) لأبي إسحاق الشيرازي، و «رفع الحاجب» (٤: ٣٥٤) للتاج السبكي و «حاشية البنّاني» (٢: ٣٣٩)، و«البحر المحيط» (٤: ٣٣) للزركشي، و«العدل والإنصاف» (٢: ٦٦) للوارجلاني، و«التلويح على التوضيح» (٢: ٨١) للتفتازاني.

(٢) أخرجه الربيع في «المسند» (٦٧٤) من حديث ابن عباس باختلاف يسير في اللفظ، والبخاري (٢٤٩٢) ومسلم (١٥٠٣) من حديث أبي هريرة.

(٣) انظر «أحكام القرآن» (٢:١٦٩) للجصّاص حيث قال بعد ذكرِ الآية: وعَقَلت الأُمّةُ من ذلك أنَّ العبد بمثابتِها إذ كان المعنى الموجبُ لنقصانِ الحدِّ معقولاً من الظاهرِ وهو الرقُّ، وهو موجودٌ في العبد. انتهى.

وأمّا الخَفيُّ فهُو نقيضُ الجَليّ وهُو: ما لم يُقطَعْ فيهِ بانتفاءِ الفارِقِ بيْنَ الفَرْعِ والأصل[١]، بل قامتْ عليهِ أمَارةٌ ظنِّيةٌ. وهُو: ما تجاذَبتْه أصُولٌ مختلِفةُ الحكمِ، يجوزُ رَدُّه إلى كلِّ واحدٍ منها ولكنّه أقوى شِبْهاً بأحَدِها. مثالُه: الوُضوءُ عبادةٌ فتجبُ فيهِ النِّيةُ كالصّلاة، فيقولُ الحَنفيّ: طهارةٌ بالماءِ فلا تجبُ فيهِ النّيةُ كإزالةِ النّجاسة، فقد تَجاذَبَه أصْلانِ وهما: الصّلاةُ وإزالةُ النّجاسة، سُمِّيَ خفيّاً لافتقارِهِ إلى نظرٍ في ترجيح أيِّ الشِّبهيْن، وترجيحُ أحَدِ الشِّبهينِ على الآخرِ يُسمَّى بقياسِ غلَبةِ الأشباه. ويُسمّى القياسُ الجليُّ أيضاً قياساً في معنى الأصل، وقدِ اختلَفَ الأصُوليونَ في تحديده، فمنهم مَن قال: إلحاقُ ما لا نَصَّ فيهِ بما فيه نصٌّ إذا كان مِن جهةِ فهمِ المعنى لا يتناولُ اللّفظ، وقالوا: ما عدا التأفيفَ في قولِه تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣) مفهومٌ بالقياس[٢]، ومنهم مَن قال: قياسُ المعنى: ما لا يُفهَمُ بنَصٍّ ولا فَحوى ولا يُحتاجُ فيه إلى تأمُّلٍ واختبار، بل يُقطَعُ فيهِ بانتفاءِ الفارِقِ بيْنَ الأصلِ والفَرْعِ ولا يتَعدَّدُ فيهِ الشِّبْه.

قال صاحبُ «المنهاج»: فحصَلَ من هذا أنّ قياسَ المعنى: ما جمَعَ أربعَ شرائط: الأولى: أن تكونَ العِلّةُ فيهِ مفهومةً مِن غيرِ كُلْفة، الثانية: أن لا تُفهَمَ بنصٍّ ولا فَحوى، الثالثة: أن لا تحتاجَ إلى ضرْبٍ منَ الاختبار، الرابعة: أن يكونَ الأصلُ فيهِ واحداً أو أكثرَ ويقِلَّ الشِّبهُ بها إلاّ واحداً يَقْوى شِبْهُهُ على وجْهٍ يقطَعُ بعَدَمِ خلافِه، فما جَمَع هذه الشَّرائطَ فهُو قياسُ المعنى. قال: وقد دخَلَتْ كلُّها تحت قولِنا: «ما قُطِعَ فيهِ بنَفْيِ الفارِق بيْن الأصلِ والفَرع».

واعلَمْ أنه قد وقَعَ خلافٌ في معنى الأصل: هل هُو قياسٌ أم لا؟ فعندَ

---

(١) انظر «حاشية البنّاني على المحلّي» (٢:٣٤٠).

(٢) انظر «أصول الجصّاص» (٢:٢٦٣) حيث خالف عن هذه الطريقة في اعتبار القياس التي لا تخفى على العوام ونصّ على أن القياسَ يفتقر في إثباتِ الحكمِ به إلى ضربٍ من النظرِ والاعتبارِ والتأمّل بحال الفرع والأصل والجمع بين حُكمَيْهما.

الجمهور هُو قياس(١)، وعندَ أبي الحسنِ الكرْخِيِّ أنه ليس بقياس(٢)، بلِ النّصُّ على العِلَّةِ لا يُسمَّى قياساً على الإطلاق بل قياسٌ في معنى الأصل، أي: قياسٌ في معنى النّصِّ على الحُكم لأنّ النصّ على العِلَّةِ جارٍ مجْرى اللّفظِ العام، فالفَرعُ دخَلَ في العمُوم، وهُو عندَ الجمهورِ قياسٌ كما قدَّمْتُ لك.

وقد قدَّمْتُ لكَ أيضاً أنّ المانِعينَ للقياسِ يُسمُّونَ حُكمَ العِلّةِ المنصُوصةِ نصّاً، فمذهبُ الكَرْخيِّ في هذه التسميةِ مُوافِقٌ لِمَا قدَّمْناهُ عنهم، واللهُ أعلم.

ثمّ إنّه أخَذَ في بيانِ تقسيمِ القياسِ باعتبارِ ذكْرِ العِلَّةِ وعدَمِ ذكْرِها، فقال:

وإن يكـنْ مُصرَّحـاً بالعِلَّـــةِ فيـهِ فيُدْعـى بقيـاسِ العِلَّـةِ
وإن يكـنْ بـــلازِمِ الــعِلَّـةِ لا بنفْسِهـــا فبـــالدّلالـــةِ اجْعَـلا

ينقسمُ القياسُ باعتبارِ ذكْرِ العِلَّةِ فيهِ وعَدَمِ ذكرِها إلى قِسميْن: قياسِ عِلّةٍ وقياسِ دَلالة (٣)، **فأمّا قياسُ العِلّةِ فهُو:** ما صُرِّحَ فيهِ بالعِلّةِ كما يقالُ: النبيذُ مُسْكِر، فيُحرَّمُ كالخمرِ سواءٌ كانت العِلَّةُ مُستَنبَطةً أو منصُوصة، وقيل: إنّ قياسَ العِلَّةِ هُو: ما صَرَّحَ الشارعُ فيهِ بالعِلَّة، كقولِه ﷺ في شهداءِ أحُد: «زَمِّلُوهُم في ثيابِهم بِكُلُومِهم ودمائهم، فإنّهم يُحشَرُونَ وأوْداجُهم تَشْخَبُ دَمًا»(٤). وإنّما سمَّوْا هذا قياسَ عِلَّةٍ لتصريحِ الشارعِ بعِلَّتِه. قال صاحبُ «المنهاج»: ويَلحَقُ بهذا ما ثَبَتَتْ عِلَّتُه بتنبيهِ النصُوصِ أوِ الإجماع.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤:٣٥٥) للتاج السبكي.
(٢) نقله الجصّاص في «أصوله» (٢:٣٠٤) عن شيخه الكرخي.
(٣) انظر «رفع الحاجب» (٤:٣٥٤)، و«شرح اللمع» (٢:٨٠٦)، و«حاشية البنّاني» (٢:٣٤١).
(٤) سبق تخريجُه.

وأمّا قياسُ الدَّلالةِ فهُو: ما لا تُذكَرُ فيهِ العِلَّة، بل وصْفٌ مُلازِمٌ[١] لها. وحاصلُه: أن يُثْبِتَ حُكماً في الفَرْعِ لوجودِ حُكمٍ آخرَ فيهِ توجِبُهُما عِلَّةٌ واحدةٌ في الأصل، كوجوبِ قطْعِ أيدٍ كثيرةٍ إذا اشتَرَكوا في قطْعِ يدٍ واحدةٍ كما يُقتَلونَ إذا اشترَكوا في قتلِه، والجامعُ وجوبُ الدِّيَة عليهم في الصُّورتيْن.

قال صاحبُ «المنهاج»: وتحقيقُ كيفيةِ تركيبِ القياسِ أن نقول: في قطْعِ الأيدي بيَدٍ واحدةٍ جنايةٌ مِن جمَاعةٍ توجِبُ على كلٍّ واحدٍ منهُم دِيَةً كاملة، فلزِمَ أن توجِبَ القِصَاصَ عليهم كما أوجَبَتْه في القتْل، وهاهنا أصلٌ وهُو القتلُ، وفَرعٌ وهُو قطع اليد، وعلّةٌ وهيَ وجوبُ ديتها على كلٍّ واحد، وحُكمُ وجوبُ القِصَاصِ عليهم جميعاً، فإذا كان الفَرْعُ ـ وهُو قطْعُ اليدِ ـ قد شارَكَ الأصلَ ـ وهُو القتْل ـ في العِلَّةِ ـ وهيَ لزومُ الدِّيَةِ على كلٍّ واحد ـ وجَبَ أن يُشاركَه في الحُكمِ وهُو القِصَاص. انتهى.

ومِن ذلكَ: الاستِدلالُ على عَدَمِ وجوب سجُودِ التِّلاوةِ بجَوازِه على الراحلةِ كالنّوافل[٢]، لأنّ الجوازَ على الراحلةِ من أحكامِ النّوافل، وذلكَ انه لم يُذكَرْ في هذا القياسِ عِلَّةُ التنفُّلِ وذُكِرَ وصْفٌ يُلازِمُها وهُو الجوازُ على الراحلة، وإنّما سُمِّيَ هذا قياسَ دلالةٍ لأنّ العِلَّةَ فيهِ دالّةٌ على حصُولِ مُوجِبِ الحُكم. قال صاحبُ «المنهاج»: ويلحَقُ بهذا القِسمِ ما ثَبَتَتْ عِلّتُه بالاستنباطِ بأيِّ وجوهِها.

أقول: وظاهرُ كلامِه أنّ قياسَ الدَّلالةِ هُو: ما لم يُصرِّحِ الشرَّعُ بعلِّيتِه، فيكونُ مُقابِلاً لقياسِ العِلّةِ على التعريفِ الثاني منَ التعريفَيْنِ اللّذينِ قدَّمْتُ ذِكْرَهما. وظاهرُ كلامِ البدرِ عدَمُ اشتراطِ ذلك، فيكونُ قياسُ العلّةِ على كلام البدْرِ: كلَّ ما صرَّحَ القائسُ فيهِ بالعِلَّة، سواء كانتِ العِلّةُ منصُوصةً أو مُستَنبَطةً

---

(١) انظر «حاشية البنّاني» (٢:٣٤١).

(٢) انظر «شرح كتاب النيل» (٢:٥٠٧) للإمام القطب حيث ذكر الخلاف في هذه المسألة.

كما مرّ. وقياس الدّلالةِ هُو: ما لم يُصرِّحِ القائسُ فيهِ بالعِلّة[١]، لكنْ صَرَّحَ بأمرٍ يُلازِمُ العِلّة، سواءٌ ثبَتَ ذلكَ مِن طريقِ النصُوصِ أو منَ الاستنباط، وعليهِ مشَيْتُ في النَّظْم.

فقولُ المصنف: «وإنْ يكنْ مُصرِّحاً» معناهُ إنْ صَرَّحَ القائس، ومعنى قولِه: «يُدعى» أي: يُسمَّى، وقياسُ العِلّةِ عَلَمٌ على النوع المخصُوصِ منَ القياسِ فلا إيطاءَ في البيت.

وقولُه: «فبالدَّلالةِ اجْعَلا» أي: فَسمِّهِ بقياسِ الدَّلالةِ، «فاجعَلْ» في البيتِ بمعنى سمِّ، على حَدِّ قولِه تعالى: ﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا﴾ (الزخرف: ١٩) أي: سَمُّوهُم بذلك[٢]. وفيه تصَرُّفٌ في العَلَمِ حيثُ حذَفَ مِن قياسِ الدَّلالةِ المضافَ وأبقَى المُضَافَ إليهِ، واللهُ أعلم.

ولمّا فرَغَ مِن بيانِ حقيقةِ القياسِ وبيانِ أركانِه وبيانِ شُروطِ كلِّ رُكنٍ منها وأحكامِ ذلكَ، أخذَ في بيانِ الأشياءِ التي تَقدَحُ في كمالِ القياس، فقال[٣]:

(مَبحَثُ القَوادِح)

ومَنْعُـه بالقَدْحِ فـــي الدَّليــلِ أو بمُعـارِضٍ لـدى التفصيـلِ

اعلَمْ أنّ الاعتراضاتِ الواردة ـ على القياس خمسةٌ وعشرون، وحصَرها صاحبُ «المنهاج» في أحَدَ عشَرَ فرعاً، قال: وأكثرُها المَرْجِعُ بهِ إلى القَدْحِ باختلالِ شرْطٍ من شروطِ الأصلِ أو الفَرْعِ أوِ العِلَّة.

---

(١) انظر «مختصر العدل والإنصاف» ص ٥٤ للبدر الشَّمّاخي.
(٢) وبه جزم الزمخشري في «الكشاف» (٤:٢٤٤).
(٣) لتمام الفائدة انظر «رفع الحاجب» (٤:٤١٨) للتاج السبكي، و«البحر المحيط» (٤:٢٣١) للزركشي، و«مختصر العدل والإنصاف» ص ٥٤ للشمّاخي.

وقال ابنُ الحاجب[١]: وكلُّها راجعةٌ إلى المُمانَعةِ أو المُعارَضة، وإلّا لم تُسمَع. قال صاحبُ «المنهاج»: بل إلى المُنازَعةِ في كمالِ الشروطِ وإلاّ لم تُسمع.

والخلافُ بيْنَ ابنِ الحاجبِ وصاحبِ «المنهاج» في هذا المعنى لفظيّ؛ لأنّ المُمانَعة والمُعارَضةَ اللّذينِ ذكَرَهما ابنُ الحاجبِ عبارةٌ عنِ المُنازَعةِ في كمالِ الشروط. وبيانُ ذلكَ: أنّ غرض المستدِلّ إثباتُ مُدَّعاهُ بدليلِهِ وغرَضُ المُعترِضِ عدَمُ إثباتِه به، والإثباتُ بالدليلِ يكونُ بصِحّةِ مقدِّماتِه ليَصلُحَ للشَّهادةِ، وسَلامتِه مِن مُعارِضٍ لتَنفُذَ شَهادتُه، فيترتَّبُ عليهِ الحُكم. فالمُعترِضُ إمّا أن يَهدِمِ شهادةَ لدليلٍ بمَنْعِ مقدِّمةٍ من مُقدِّماتِه وطلَبِ الدليلِ عليها، وإمّا أن يهدِمَ نفوذَ شهادتِه بالمُعارَضةِ بما يقاوِمُها ويمنَعُ ثبوتَ حُكمِها. فالأوّل هُو المُمانَعةُ والثاني هُو المُعارَضة. وما لم يكنْ مِن واحدٍ منَ النّوعيْنِ المذكُوريْنِ فلا تَعلُّقَ له بمقصودِ الاعتراض فلا يُسمَع. فقولُ الناظم: «بالقَدْحِ في الدّليل» بمعنى المُمانَعة، والتفصِيلُ بمعنى التفريعُ.

وقد حصَرَ البدْرُ الشَّماخِيُّ ـ رحِمَه اللهُ تعالى ـ الاعتراضاتِ كلَّها في سبعةِ أنواع[٢]، بعدَ أن ذكَرَ أنها خمسةٌ وعشرونَ اعتراضاً.

النوعُ الأوّل: ما يرجِعُ إلى الألفاظِ من دَعْوى الإبهامِ وغيرِه، فيجبُ فيهِ الاستفسار.

النوعُ الثاني: ما يَرِدُ على تمكُّنِ المُستدِلِّ منَ الاستدلالِ بالقياسِ في تلكَ المسألة.

النوعُ الثالث: ما يَرِدُ على المقدِّمةِ الأُولى، وهُو دَعْوى حُكمِ الأصلِ ومَنْعُ حُكمِ الأصل أو مَنْعُ أحَدِ محتَمِلي اللفظِ المُتَردِّدِ بينَ شيئيْن.

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٣٩ بشرح العضد الإيجي.
(٢) انظر شرح «مختصر العدل والإنصاف» ص ٥٩٠.

النوعُ الرابع: ما يَرِدُ على المقدِّمةِ الثانية، وهُو قولُ المُستدِلِّ: «والحُكمُ في الأصلِ مُعلَّلٌ بكذا». والقَدْحُ فيه إمّا مَنْعُ وجودِ العِلَّةِ أو مَنْعُ عِلَّتِها، أو عَدَمُ تأثيرِها، أو عَدَمُ الإفضاء، أو عَدمُ ظهورِها، أو عَدَمُ انضباطِها، أو عَدَمُ اطّرادِها، وهُو النقْضُ والكسرُ، أو عدَمُ انعكاسِها أو وجودُ مُعارِض، فتلك عشَرة.

النوعُ الخامس: ما يرِدُ باعتبارِ المُقدِّمةِ الثالثة.

النوعُ السادس: ما يَرِدُ على المقدِّمةِ الرابعة، وهيَ قولُ المُستدِل: «فيوجَدُ الحُكمُ في الفَرْع». وفي هذا النوعِ المُخالفةُ والقلب.

النوعُ السابع: ما يردُ على ادّعائهِ عدَمَ النِّزاعِ بعدَ ثُبوتِ الحُكمِ في الفَرْع، وفي هذا النوعِ القولُ بالموجِب. وسيأتي بيانُ كلٍّ واحدٍ من هذه الأشياءِ إن شاء اللهُ تعالى.

واعلَمْ أنّ الاعتراضاتِ ليستْ محصُورةً في هذه الأشياءِ المذكورة؛ لأنّ للوضْعِ والاصطلاح فيها مُدخلاً، وإنّما ذكَرْنا منها ما ذكَرَه المتقدِّمونَ وعوَّل عليه أكثرُ المتأخِّرين، وها نحنُ الآنَ نشرَعُ في بيانِ كلٍّ واحدٍ من تلكَ الأشياءِ المذكورةِ فنقول: بدأَ المصنفُ بالاستفسارِ فقال:

فاعتَرَضُوا بطلبِ التفسيرِ عن لفْظِهِ المُجمَلِ في التعبيرِ
وهكذا في لفظِه الغريبِ ويَكْفِهِ البيانُ للمُجِيبِ

منَ الاعتراضاتِ على المُستدِلِّ: الاستفسارُ وهُو: طلبُ التفسير[1]، أي: تبيينُ معنى اللّفظ، وذلك إنّما يُسمَعُ في مَوضِعَين، أحَدُهما: فيما إذا كان لفظُ المُستَدِلِّ مُجمَلاً، وثانيهُما: فيما إذا كان لفْظُه غريباً، ولا يُسمَعُ في غيرِهما؛ لأنّ المُعترضَ في غيرِهما مُتَعنِّت. مثالُه ـ إذا كان اللّفظُ مُجْملاً ـ أن يقولَ المُستدلُّ:

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤:٤١٨).

بان البُطْلان، فيقولُ المُعترض: ما معنى «بانَ»؟ فإنه يكونُ بمعنى ظَهَر وبمعنى انفصَلَ. ومثالُه ـ إذا كان اللّفظُ غريباً ـ: أن يقولَ المُستدِلُّ مثلاً: أيلٌ لم يُرَضْ حينَ أكلَ فلا تحِلُّ فريستُه كالسيِّد، فيقولُ المُعترِض: ما الأيل؟ وما معنى لم يُرَضْ؟ وما فريستُه؟ وما السيِّد؟ فيُجيبُ المُستدِلُّ بأنّ الأيل هُو الكلب، ولم يُرَضْ: لم يُعلَّمْ، وفريستُه صَيْدُه، والسيدُ: الذئب[1]. وعلى المُعترِضِ بيانُ كوْنِه مُجْملاً؛ لأنّ الأصلَ عدَمُ الإجمالِ؛ لأن اللفظَ إنما وُضِعَ للبيان، ولا يُكلَّفُ بيانَ تساوي المعاني فيهِ لعُسْرِه وإن كان لا يصِحُّ الاعتراضُ إلاّ به.

ولو قال المُعترِضُ إذا طُلِبَ منهُ بيانُ تساوي المعاني في ذلكَ اللّفظِ: إنّ التفاوتَ يَستدعي ترجيحاً بأمرٍ والأصْلُ عدَمُه، لَكان جيّداً.

والجوابُ عن هذا الاعتراضِ هُو: أن يبيِّنَ المُستدِلُّ مقصُودَه مِن ذلكَ اللّفظِ وأنه مُوافِقٌ للنّقلِ أو العُرف، أو أنّ معناهُ ظاهرٌ لقرائن معَه أو تفسيرٍ لمُرادِه، أما لو فسَّرَه بما لا يَحتمِلهُ لُغَةً فلا يُسمَعُ منهُ ذلك؛ لأنه مِن جنْسِ اللعِب. وإن قال المُستدِلُّ: يلزَمُ ظهورُه في أحَدِ المعنَيَيْن دفْعاً للإجمال، أو قال: يلزَمُ ظهورُه فيما قصَدتُ لأنه غيرُ ظاهرٍ في الآخرِ اتّفاقاً فقد صَوَّبَه بعضُهم[2]، وبعضُهم لم يُصوِّبه واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ الثاني وهُو فسادُ الاعتبار، فقال:

وبفسَـادِ الاعتبـارِ وهْـوَ: أنْ ... يُعارِضَ القياسَ بالنصِّ الحسَنْ
فيطـعَنُ المُجيـبُ أو يُؤوِّل ... إنْ لم يصِحَّ الطَّعنُ فيما يُنقَلُ
أو بَيَّـنَ المـرادَ منـهُ أنـهُ ... غيـرُ مُخالِفٍ لِمَا بيَّنَهُ
أو عـارَضَ النصَّ بنصٍّ مِثْلِهِ ... وسَلَّمَ القيـاسَ عنـدَ أصْلِـهِ

---

(١) ذكره ابن السبكي في «رفع الحاجب» (٤١٨) باختلافٍ يسير في اللفظ.
(٢) وذلك حيث لا يكون اللفظُ مشهوراً بالإجمال. انظر «رفع الحاجب» (٤١٩:٤).

فسادُ الاعتبارِ عبارةٌ عن: إبداءِ المُعترِضِ دليلاً شرعيّاً، مِن كتابٍ أو سُنّةٍ أو إجماعٍ، مُعارِضاً لقياسِ المُستدِلّ[١]. وجوابُه: أنْ يَطعَنَ المُستدِلُّ في ذلكَ الدليلِ المُعارِضِ لقياسِه إن كان ممّا يصِحُّ الطَّعنُ فيه، كخبرِ الآحاد، أو يتَأوَّلَه بما يُوافِقُ قياسَهُ إن كان ممّا لا يصِحُّ الطّعنُ فيه، كآيةٍ من كتابِ اللهِ أو سُنَّةٍ متَواترةٍ أو مشهورة، أو يُبيِّنَ المرادَ منَ الدليلِ ويُظهِرَ أنه غيرُ مُخالفٍ لقياسِه الذي أظهَرَه بل هُو دليلٌ له لا للمُعترِض، أو يُعارِضَ ذلكَ الدليلَ بدليلٍ مثْلِه يشهَدُ لصِحّةِ قياسِهِ فيتَساقطُ الدَّليلانِ ويَبقى القياسُ وأصلُه سالِميْنِ منَ المُعارِض.

فإذا أجابَ المُستدِلُّ عن قياسِه بأحدِ هذه الأمورِ سلِمَ قياسُه منَ القادحِ المذكور. مثالُهُ: قولُ مَن لم يَشترِطِ التّسميةَ في الذبْح: ذَبْحٌ مِن أَهْلِهِ في مَحلِّه، فيحِلُّ وإن لم يُسَمِّ، كذبْحِ ناسي التسمية[٢]، فيقولُ المُعترِض: هذا القياسُ مُعارَضٌ بقولِه تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (الأنعام:١٢١) فيجيبُ المُستدِلُّ بأنّ ذلكَ مُتأوَّلٌ بذبْحِ عبَدةِ الأوثان، بدليلِ قولِه ﷺ: «ذِكْرُ اللهِ على قلْبِ المؤمنِ سَمَّى أو لم يُسمِّ»[٣]. قال صاحبُ «المنهاج»: أو يرجِّحُ

---

(١) وعبَّر عنه ابن الحاجب بقوله: «هو مخالفة القياس للنص»، انظر: «المختصر» ص ٣٤٢ بشرح العضد الإيجي.

(٢) وهم الحنفية كما في «فتح باب العناية» (٣: ٦١) لملّا علي القاري، وللإمام القطب بحثٌ نافع في «شرح كتاب النيل» (٤: ٤٦٩) فما بعدها. ولتمام الفائدة انظر «شرح مسند الربيع» (٣:٣٣٤) للإمام السالمي.

(٣) أخرجه بنحوه أبو داود في المراسيل (٣٧٨) من حديث الصلت السدوسي. وهو في «السنن الكبرى» (٩:٢٤٠) للبيهقي، وقد استقصى طرقه الإمام الحافظ الزيلعي في «نصب الراية» (٤:١٨٢).
وهذا الحديث قد ذكره ابن الحاجب في «المختصر». قال التاج السبكي في «رفع الحاجب» :(٤٢٢ :٤) ولو أبدل المصنِّف ـ يعني ابن الحاجب ـ هذا الحديث بما في «الصحيح» من أنَّ قوماً قالوا: يا رسول الله، إنَّ قوماً يأتوننا باللحم، ما ندري أذُكِرَ اسمُ الله عليه أم لا؟ فقال رسولُ الله ﷺ: «سمُّوا عليه وكلوا» لكان أولى. انتهى.
قلت: الحديث المذكور أخرجه البخاري (٥٥٠٧) وابن ماجه (٣١٧٤) من حديثِ عائشة رضي الله عنها.

القياسَ على ظاهرِ الآية لكوْنِه مَقِيساً على الناسي وهُو مُجمَعٌ عليه مخصِّصٌ للآيةِ باتّفاق. فإن أظهَرَ المُعارِضُ فارقاً بيْنَ العامِدِ والناسي فهُو مِن قَبِيلِ دَعوى الفرْق، وسيأتي بيانُه.

قال: وفي هذا الاعتراضِ دعوى اختلال شرْطٍ من شُروطِ العِلّةِ لمُصَادَمةِ النصِّ، واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ الثالثِ وهُو: فسَادُ الوضْع، فقال:

وبفسَادِ الوضْعِ وهوَ أن تَجي ... عِلَّتُهُ في ضدّ ذاكَ المخرَجِ
فيُظهِرُ المُجيبُ فيهِ المانِعا ... وباطلٌ إن لم يُبيّنْ مانِعا

فسادُ الوضعِ عبارةٌ عن: مَجيءِ عِلَّةِ ذلكَ القياسِ الذي أبداهُ المُستدِلُّ في حُكمٍ مُضَادٍّ للحُكمِ الذي أخرَجَه المُستدِلّ، وحاصلُه أن يُبيِّنَ المُعترِضُ أنّ هذا القياسَ باطلٌ لكوْنِه على غيرِ هيئةِ القياسِ الصّحيح؛ لأنّ الشَّرعَ اعتبَرَ تلكَ العِلَّةَ في نقيضِ ذلك الحُكم. قال صاحبُ «المنهاج»: وهُو يعودُ إلى منْعِ كوْنِ الوصْفِ عِلَّةً لانتقاضِه، وذلكَ خلل شرط، فإنْ ذكَرَه بأصلِه فهُوَ القلب، فإنْ بيّنَ مناسَبَته لنقيضِ الحُكمِ مِن غيرِ الأصلِ الذي رُدَّ إليهِ المُستدِلّ، وكان بيانُه منَ الوجْهِ الذي ادّعاه المُستدِلُّ، رجَعَ إلى القَدْحِ في المناسَبةِ وسيأتي. وإنْ بيّنَ ذلكَ مِن غيرِ الوجْهِ الـمُدَّعى لم يَقدَحْ، إذ قد يكونُ للوصْفِ جِهَتانِ يقتضي مِن إحداهما نقيضَ ما يقتضيه منَ الأخرى، ككوْنِ المَحلِّ مُشتهى، فهو يناسبُ الإباحةَ لإراحةَ الخاطِرِ، والتحريمَ للإضرارِ بالنفسِ بالجِماع.

والجوابُ عن هذا الاعتراضِ هُو: أنْ يُبيِّنَ المُستدِلُّ الوجْهَ المانع مِن ثُبوتِ ذلكَ الحُكم لتلكَ العِلَّةِ في الصُورةِ التي أبداها المُعترِض، فإن لم يُبيِّنْ ذلكَ بطَلَ قياسُه.

مثَالُه[١]: قولُ المُستدِلّ: التّيَمُّمُ مسْحٌ فيُسَنُّ فيه التَّكرارُ كالاستجمار، فيقولُ المُعترِض: هذا فاسدُ الوضْع؛ لأنّ المسْحَ لا يُناسِبُ التَّكرارَ لأنه ثَبَتَ اعتبارُ كراهيَةِ التَّكرارِ في مسْحِ الرأس. فيجيبُ المُستدِلُّ بوجودِ المانعِ في أصْلِ المُعترِضِ فيقول: إنما كُرِهَ التَّكرارُ في مسْحِ الرأسِ لئلاّ يعُودَ غُسْلاً والله أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ حُكمِ الاعتراضِ الرابعِ وهُو منْعُ حُكمِ الأصل، فقال:

ومَنْـعُ حكمِ الأصلِ بالتقسيمِ — أو دونَه كالكلـب في التحريم
فللمُجِيـبِ منْـعُ حُـرْمِ الكلبِ — لِمَـا لديْـهِ مِـن دليـلٍ يُنبـي
وإن يكـنْ فـي لفظـه مُحتمـلُ — للحـقّ في وجْـهٍ ووجْـهٍ يَبطُلُ
ولـم يُبيِّنْ فيَجِـي المُعــترِضُ — فيَرفُـضُ الوجْهَ الـذي يُرتَفَضُ
فذلِـكَ التقســــيمُ والأصَــحُّ — قَبولُـهُ إن كانَ فيـهِ نُجْـحُ

اعلَمْ أنّ منْعَ حُكمِ الأصلِ عبارةٌ عن: التعرُّضِ لإبطالِ حُكمِ أصلِ قياسِ المُستدِلّ، فيَبطُلُ بذلكَ قياسُه رأساً[٢]. وهُو نوعانِ؛ لأنّ هذا الابطالَ إمّا أن يكونَ منْعاً بعدَ التقسيمِ وإمّا أن يكونَ بدونِ التقسيم. أمّا المنْعُ بعدَ التقسيم فسيأتي قريباً.

وأمّا بدونِ التقسيمِ فهُو أن يمنعَ المُعترِضُ مِن ثبوتِ حُكمِ ذلكَ الأصلِ مُطلقاً. مثالُه: أن يقولَ المُستدِلّ: الهِرُّ حرامٌ لأنه سبُعٌ كالكلب، فيقولُ المُعترِض: لا نسلِّمُ أنّ الكلبَ حرامٌ لقولِه تعالى: ﴿ **قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ** ﴾ (الأنعام: ١٤٥). ومِن ذلكَ ما لو قال المُستدِلّ: جِلدُ الخِنزيرِ لا يَقبَلُ

---

(١) ذكره التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٤:٤٢٥).
(٢) انظر «حاشية البنّاني على المحلي» (٢:٣٢٦)، و «رفع الحاجب» (٤:٤٢٦)، و «البحر المحيط» (٤:٢٨٢).

الدِّباغَ للنجاسةِ الغليظةِ كالكلب، فيمنَعُ المُعترِضُ كوْنَ جِلدِ الكلبِ لا يَقبَلُ الدِّباغ. قال ابنُ الحاجب[1]: وليس قطْعاً للمُستدلِّ بمجرّدِه، يعني أنّ المنْعَ مِن ثبوتِ حُكمِ الأصلِ لا يقطعُ المُستدِلَّ عن تتميمِ دليلِه، بل له أن يُجيبَ عن ذلكَ المنْعِ بما يكونُ دافعاً لاعتراضِ المُعترِض؛ لأنه كمنْعِ مقدِّمةٍ من مُقدِّماتِ الدليل، وذلكَ كمنْعِ عِلِّيةِ العِلَّةِ أو وجودِها، وقيل: بل ينقطعُ بمجرّدِ منْعِ ثبوتِ الحُكم؛ لأنه إذا حاول الاستِدلالَ على ثبوتِ الحُكمِ كان ذلكَ انتقالاً إلى مسألةٍ غيرِ ما يحاولُ إثباتَها. وقال الغزالي[2]: يتْبَعُ عُرفَ المكان، يعني في المُناظَرة. وقال الشِّيرازي: لا يُسمَعُ المنْعُ مِن حُكمِ الأصل، فلا تلزمُه الدِّلالةُ عليه. قال صاحبُ «المنهاج»[3]: وهُو بعيد، إذ لا تقومُ الحُجّةُ على خصْمِه معَ منْعِ أصلِه.

والجوابُ عن هذا الاعتراض هُوَ: أنْ يُظهِرَ المُستدِلُّ دليلاً على ثبوتِ حُكمِ أصلِهِ مِن نصٍّ أو إجماع، فإذا أقام الدليلَ على ذلكَ سَلِمَ قياسُه مِن هذا الاعتراضِ المذكور.

وأمّا المنْعُ بعدَ التقسيمِ فهُو: أنْ يكونَ في لفظِ المُستدِلِّ احتمالان: أحَدُهما حقٌّ والآخَرُ باطل، فيَمنَعُ المُعترِضُ أحَدَ الاحتمالَيْنِ لكوْنِه باطلاً، إمّا معَ السكوتِ عنِ الآخرِ لأنّه لا يضُرُّه، أو معَ التعرُّضِ لتسليمِه لأنه لا يضُرُّه أيضاً. مثالُه: أن يقولَ المُستدِلُّ في صحيحٍ فقَدَ الماءَ في الحضَر: هذا غيرُ واجِدٍ للماء فيَتَيمَّمُ لوجودِ سببِه كالمُسافر، فيقولُ المُعترِض: إمّا أن تُريدَ أنّ تعذُّرَ الماءِ مطلقاً سببٌ، أو تريد تعذُّرَه في السفر، فالأوّلُ ممنوع.

ومِن ذلكَ أيضًا: أن يقولَ المُستدِلُّ فيمَن قتَلَ عمْداً والتجأَ إلى الحرمِ: قتْلُ عمْدٍ عُدْوانيٌّ يجبُ فيهِ القِصَاصُ للعُدوانية، فيقولُ المُعترِض: إمّا أن تريدَ أنّ

---

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٤٤ بشرح الإيجي.

(٢) نقله ابن الحاجب في «المختصر» ص ٣٤٤.

(٣) لتمام الفائدة انظر «رفع الحاجب» (٤:٤٢٧) للتاج السبكي.

العُدْوانيةَ سببٌ لذلكَ معَ وجودِ المانعِ الذي هُو الالتجاءُ إلى الحَرمِ أو دونه، الأوّلُ ممنوع.

واختُلِفَ في قَبولِ هذا الاعتراض، فقيل: لا يُقبَل؛ لأنّ إبطالَ أحَدِ مُحتمَلَيْ كلامِ المُستدِلِّ لا يضُرُّه، لجَوازِ أن يكونَ المعنى الباطلُ غيرَ مُرادِ المُستدِلّ. قال البدرُ ـ كابنِ الحاجب[1] ـ: والمختارُ قَبولُه؛ إذْ بهِ يتَعيَّنُ مُرادُ المُستدِلّ.

وأيضاً، له مَدخَلٌ في هدْمِ الدليل، وفيه تضييقٌ على المُستدِلّ، وربّما عجَزَ عن تتميمِ الدليل، لكنْ بشَرْطِ أن يكونَ ذلكَ الوجْهُ الذي أبطلَهُ المُعترِضُ لازماً للمُستدِلّ، فأمّا إذا لم يكنْ لازماً له فلا يُسمَعُ لعدَمِ قَدحِه في قياسِ المُستدِلّ.

ولهذهِ الفوائدِ المذكورةِ صحَّحَ المصنِّفُ قَبولَ هذا الاعتراض، وإليها أشار بقولِه: «إن كان فيهِ نُجْحُ» أي: إن كان في قَبولِه فائدةٌ منَ الفوائِدِ المذكورةِ فهُو مقبولٌ وإلاّ فهُو مردودٌ، واللهُ أعلم.

ثم إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ الخامسِ والسادسِ وهما: منْعُ وجودِ العِلَّةِ في الأصلِ ومنْعُ كوْنِها عِلَّةً بعدَ تسليمِ وجودِها، فقال:

وبادّعا عَدْمِ وجودِ العِلَّةِ ... أو عَدْمِ عِلّيتِها لِنُكْتَةِ
فيُثْبِتُ القائسُ ذا بالشَّرعِ ... إن كان أو بالعَقْلِ أو بالسَّمعِ
ويُثْبِتُ العِليّةَ المذكورَهْ ... بأحَدِ المسالكِ المشهورَهْ

ذكَرَ في هذه الأبياتِ منَ الاعتراضاتِ نوعيْن، أحدُهما: منْعُ وجودِ العِلّةِ في الأصل، وثانيهُما: منْعُ كوْنِها عِلَّةً بعدَ تسليمِ وجودِها في الأصل[2].

---

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٤٤ و«شرح مختصر العدل» ص٥٩٣.
(٢) انظر «رفع الحاجب» (٤٣١ - ٤٢٩ :٤)، و «حاشية البنّاني على المحلّي» (٣٢٥ :٢).

فأمّا منْعُ وجودِ العِلّةِ في الأصلِ فنحوَ قولِ مَن منَعَ مِن تطهيرِ الدِّباغِ جِلدَ الكلبِ: حيَوانٌ يُغسَلُ الإناءُ مِن وُلوغِهِ سبْعاً فلا يَطهُرُ بالدِّباغِ كالخِنزير، فيقولُ المُعترِض: لا نُسلِّمُ أنّ الخِنزيرَ يُغسَلُ الإناءُ مِن وُلوغِهِ سبْعاً. وجوابُه: أن يُثبِتَ المُستدِلُّ وجودَ ذلكَ الوصْفِ الذي علَّلَ بهِ في ذلكَ الأصلِ الذي قاسَ عليهِ بدليل شَرعيٍّ مِن نحوِ نصٍّ أو إجماع[1]، فإن وجَدَ ذلكَ الدليلَ سلِمَ قياسُه منَ الاعتراضِ المذكور، وإن لم يجدْ دليلاً على ثبوتِ ذلكَ منَ الشَّرعِ أثبتَه بالعَقْلِ أو بالسَّمع.

أمّا إثباتُه بالعَقلِ فكما لو قضَى العَقْلُ بأنّ ذَلكَ الوصْفَ غيرُ مُفارِقٍ لذلكَ الأصلِ الذي قاسَ عليه، ويُصحَّحُ ذلكَ بالأدلّةِ العَقْلية. وأمّا إثباتُهُ مِن جِهةِ السَّمْعِ فكما إذا نُقِلَ ثبوتُ ذلكَ الوصْفِ في ذلكَ الأصلِ عمّن يَقبلُ المُعارِضُ عنه، فإنه يُكتَفى في دفْعِ الاعتراضِ بتسليم الخصْمِ المُعترِض. وقد يُجابُ في إثباتِه بجهةِ الحِسِّ، كوجودِ طِيْبِ الرائحةِ في المِسْكِ ووجودِ الحلاوَةِ في العسَلِ ونحوِ ذلك.

وأمّا منْعُ وجودِ علّيةِ ذلكَ الوصْفِ فهُو: أن يمنَعَ المُعترِضُ كوْنَ ذلكَ الوصْفِ عِلَّةً لذلكَ الحُكمِ بعدَ أن سلَّم وجودَ ذلكَ الوصْفِ في الأصل. قال صاحبُ «المنهاج»: وهُو مِن أعظمِ الأسئلةِ لعُمومِه وتشعُّبِ مسالِكِ العِلَل[2]... إلى أن قال: وهذا الاعتراضُ راجعٌ إلى دَعوى اختِلالِ شرْطٍ كما ترى. قال ابنُ الحاجب[3]: والمختارُ قَبولُه، وإلا أدَّى إلى اللعِبِ في التمسُّكِ بكلِّ طرْد، وقيل: لا يُقبَلُ هذا المنْعُ لأنّ المُستدِلَّ قدِ استكملَ القياسَ وهُو رَدُّ فَرْعٍ إلى أصلٍ بجامعٍ بينَهما.

---

(١) انظر «شرح كتاب النيل» (١:٤١٩) للإمام القطب ففيه بحثٌ نافع مُحَرَّر.

(٢) هذه عبارة ابن الحاجب في «المختصر» ص ٣٤٦ بشرح الإيجي. وكونُه أعظم الأسئلة لعمومِه في كلِّ ما يُدّعى عِلّة، ولكثرةِ طرقِ العِّلِّيةِ تشعبت مسالكه. انظر «رفع الحاجب» (٤:٤٣١).

(٣) المرجع السابق، ص ٣٤٦.

ورُدَّ بأنّ المرادَ بجامعٍ يغلِبُ في الظنِّ صحّتُه. قالوا: عجْزُ المُعترِضِ دليلُ صحّته، فلا يُسمَعُ المنْع.

وأجيبَ بأنه يلزَمُ على ذلكَ أن تصِحَّ كلُّ صُورةِ دليلٍ يعجزُ المُعترِضُ عنِ اعتراضِها وإن لم يصَحِّحِ المُستدِلُّ مقدِّماتِها.

والجوابُ عن هذا الاعتراضِ أن يُبيِّنَ المُستدِلُّ عِلِّيةَ ذلك الوصْفِ بأحَدِ طُرقِ العِلَّةِ المشهورةِ التي قدَّمنا ذِكْرَها آنفاً، فيُثبِتُ عِلِّيتَه بالإجماعِ إن كان أو بالنصِّ إن وُجِدَ نصٌّ من كتابٍ أو سُنّة، صريحاً أو تلويحاً. وإن لم يوجَدْ شيءٌ مِن ذلكَ التَمَسَ إثباتَ ذلكَ بأحَدِ طُرقِ العِلَّةِ المُستَنبَطة، كالسبْرِ والمُناسَبةِ إلى آخرها. ولا ينقطعُ عندَ ذلكَ المُعترِض، بل لهُ أن يعترِضَ ما أبْداهُ المُستدِلُّ بما يرِدُ على كلِّ طريقٍ من تلكَ الطُرقِ منَ المُطالبةِ بما هُو شَرْطٌ فيه، فيرِدُ على ظاهِرِ الكتابِ الإجمالُ والتأويلُ والمعارضةُ بأمَارةٍ أخرى والقولُ بالموجِب، كأنْ يقولَ: دليلُك الذي أُثبِتَتْ بهِ علِّيةُ هذا الوصْفِ مُجْملٌ أو متأوَّلٌ بكذا، وهُو على غيرِ ما تظُنُّ، أو إنَّه ليس بدليلٍ لكَ بل عليك، أو إنه مُعارَضٌ بدليلٍ آخرَ وهُو كذا.

ويَرِدُ على السُّنَّةِ ما يرِدُ على ظاهِرِ الكتاب، والطّعنُ بأنه مُرسَلٌ أو موقوفٌ، وضعفُ راويه أو قولُ شيخِه: لم أرْوِهِ لهُ أو نحوُ ذلكَ ممّا مرّ. ويرِدُ على كلِّ واحدٍ منَ الطُرقِ المُستنبطةِ ما مرَّ ذِكرُه في مَواضِعه وما سيأتي منَ القَدْحِ في المُناسبةِ ونحوِه واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ السابعِ والثامِنِ والتاسعِ والعاشر، وهيَ: منْعُ التأثيرِ في الوصْفِ، ومنْعُ التأثيرِ في الأصل، ومنْعُ التأثيرِ في الحُكم، ومنْعُ التأثيرِ في الفَرْع، فقال(١):

(١) انظر «البرهان» (٢:٦٥٣) للجويني، و«المعتمد» (٢:٢٦١) لأبي الحسين البصري، و «الإحكام» (٢:٣٣٥) للآمدي، و «رفع الحاجب» (٤:٤٣٢) للتاج السُّبكي.

وعَدَمُ التأثيرِ وهْوَ أن يُرى وصْفٌ منَ المعنى المُفيدِ قد عرَى
يكونُ في الوصْفِ وفي الأصلِ معا والحُكمِ والفَرعِ الذي تفرَّعا

ذكَرَ في هذيْنِ البيتيْنِ منَ الاعتراضاتِ أربعةَ أنواعٍ يجمَعُها نوعٌ واحدٌ وهُو: دَعوى عَدَمِ التأثير، وهُو عبارةٌ عن: إبداءِ وصْفٍ لا أثرَ له، فإمّا أن يكونَ لا أثرَ له مطلقاً، وهُو الذي عبّرْتُ عنهُ بعَدَمِ التأثيرِ في الوصْف، وإمّا أن يُدَّعى عدَمُ تأثيرِه في الأصل، وإمّا أن يُدَّعى عدَمُ تأثيرِهِ في الفَرعْ، فهذه أربعةُ أقسام.

أمّا الأوّلُ ـ وهُو عدَمُ التأثيرِ مطلقاً ـ فنحوَ أن يقولَ المُستدِلُّ: الصبحُ صَلاةٌ لا يُقدَّمُ أذانُها على وقتِها لأنها لا تُقصَرُ كالمغرب، فيقولُ المُعترِض: القصْرُ لا أثرَ له في عدَمِ تقديم الأذانِ مطلقاً.

وأمّا الثاني ـ وهُو منْعُ التأثيرِ في الأصل ـ فنحوَ أن يقولَ المُستدِلّ في بيعِ الغائبِ: مَبيعٌ غيرُ مَرْئيّ فلا يصِحّ، كالطيرِ في الهواء، فيقولُ المُعترِض: إنّ المؤثِّرَ في عدَمِ صحّة بيْعِ الطيرِ في الهواء تعذُّرُ التسليم لا الغَيْبَة، فلا أثَرَ لعَدَمِ الرؤية في الأصل.

وأمّا الثالث ـ وهو منْعُ تأثير العِلَّةِ في الحكم ـ فنحوَ أن يقول المُستدِلُّ في المرتدِّين: مُشرِكون أتلفوا مالاً في دارِ الحربِ فلا يَضمَنون كالحرْبيّ فيقولُ المُعْترِض: لا تأثيرَ، لكوْنِه في دارِ الحرب[1].

وأمّا الرابعُ ـ وهُو عدَمُ التأثيرِ في الفَرْع ـ فنحوَ أن يقولَ المُستدِلّ: امرأةٌ زوَّجَتْ نفْسَها فلا يصِحّ، كما لو تزوَّجَتْ بغيرِ كُفْؤ، فيقولُ المُعترِض: إنه لا تأثيرَ، لعَدَمِ الكِفايةِ في فَسادِ تزويجِها نفْسَها، وإنما المؤثِّرُ عدَمُ الوليّ فيعودُ إلى معارضةٍ في الأصلِ، واللهُ أعلم.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤:٤٣٣).

ثمّ إنه اخَذَ في بيانِ الاعتراضِ الحادي عشَرَ والثاني عشَرَ، وهُما: ادّعاءُ خَفاءِ العِلَّةِ وادّعاءُ عدَمِ انضباطِها، فقال:

وبادّعــا خفائهــا كالسُّــخْطِ	**أو كالرّضـى أو انعِدامِ الضَّبْطِ**
فينصِبُ المجيــبُ للخَــفِيّةِ	**أمَـارةً كالعَقْـدِ عنـدَ الصفْقَـةِ**
ويَضبِـطُ التي أبَـتْ أن تنْضَبِط	**بحالـةٍ كادتْ بهـا أن ترتبـطْ**

ذكَرَ هاهنا منَ الاعتراضاتِ نوعيْن[1]:

أحَدهُما: دعوى خفاءِ العِلَّة، كما إذا علَّلَ المُستدِلُ الحُكمَ بشيء من أفعالِ القلوبِ كالسُّخْطِ والرضى والحبِّ والكراهية ونحوِ ذلكَ ممّا لا يطَّلِعُ عليه، فيقولُ المعترض: هذا وصفٌ خفِيٌّ لا يصِحُّ التعليلُ به؛ لأنّ الخفيَّ لا يُعرِّفُ الخفيّ.

وجَوابُه: أن ينصِبَ المُستدِلُ أمَارةً ظاهرةً تدُلُّ على وجودِ عِلَّتِه، كالعَقْدِ عندَ صفْقَةِ البيع، فإنه أمَارةٌ على وجودِ الرضى، إذْ لو لم يكنْ راضياً بالبيعْ ما حصَلَ منه العَقْد، وكالسُّكوتِ عندَ مشاوَرةِ البكْر، فإنّ الشَّرْعَ جعَلَ سُكوتَها أمَارةً على رضاها، وكالإنكارِ للشيءِ أمَارةٌ على كراهيتِه ونحو ذلك.

والنوعُ الثاني منَ الاعتراضَيْن: أن يدَّعيَ المُعترِضُ عدَمَ انضباطِ العِلَّةِ، كما إذا علَّلَ المُستدِلُ بالحِكْمة، كالمشَقّةِ والانزجارِ عن المعصية، فيقولُ المُعترِض: هذا وصْفٌ غيرُ منضبط لاختلافِ المشَقّةِ باختلافِ الأحوالِ والأشخاص، فقد يكونُ الحالُ الواحدُ مشَقّةً على بعضِ الناسِ دونَ بعض، والانزجارُ عن المعصيةِ قد يكونُ في بعض الأشخاص بأدنى أدب، ويُحتاجُ في بعضِهم إلى التشديدِ في العقوبة. وجَوابُه: أن يَضبِطَ المُستدِلُ ذلكَ الوصْفَ بحالةٍ مُلازِمةٍ

(١) انظر «الإحكام» (٢: ٣٣٧) للآمدي، و«رفع الحاجب» (٤: ٤٣٦) للسُبكي.

له لا تكادُ أن تُفارِقَه غالباً، كالمشَقّةِ في السفر، فإنّ السفرَ لا يخلو غالباً منَ المشَقّةِ، واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ الثالثَ عشرَ وهُو النقْض، فقال:

والنقْضُ: أن يأتيَ بعضَ الصُّوَرِ عارٍ منَ الحُكم ومنها ما عُري
فيلـزَمُ المُجيـــبُ أن يَكتشفـا عن مانِع الحُكـمِ الذي تخلّفا

النقْضُ: عبارةٌ عن تخلُّفِ الحُكمِ من بعضِ الصُورِ معَ وجودِ العِلَّة فيها[1]. مثالُه: قولُ المُعترِضِ للمُستدِلِّ على حُرمةِ الرّبا بِعِلَّةِ الطُّعْم: قد وُجِدَتِ العِلَّةُ المذكورةُ في الرمّانِ وليس بربَويّ. فقولُ المُعترِضِ بذلكَ نقْضٌ لعِلَّةِ المُستدِلّ، وهُو قادحٌ عندَ الشافعيِّ وبعضِ أصحابِ أبي حنيفة. وقيل: إنه غيرُ قادحٍ إذا كان التخلُّفُ لدليل. ونُسِبَ هذا القولُ إلى قدماءِ الحنَفيةِ وأبي طالبٍ وأبي عبدالله البصْريِّ ومالك، وسمَّوْه تخصيصَ العِلَّةِ وفيه مذاهبُ أُخَرُ وقد تقدَّمَ ذكْرُ جميعِ ذلكَ في شروطِ العِلّةِ فراجِعْه مِن هنالك.

واعلَمْ أنّ القائلَ بجَوازِ تخصيصِ العِلَّةِ لا يَرى أن تخلُّفَ الحُكمِ عنها في بعضِ الصّورِ قادحٌ مطلقاً، ومَن منَعَ مْن جَوازِ تخصيصِها يجعَلُ ذلكَ قادحاً مطلقاً، سواءٌ كانتِ العِلَّةُ منصُوصةً أم مُستَنبطة، وسواءٌ كان التخلُّفُ لمانعٍ أو لفَقْدِ شرطٍ أو غيرِهما. واستُشْكِلَ ذلكَ في العِلّةِ المنصُوصة، إذِ القَدْحُ فيها بذلك ردٌّ للنصّ. وأجيبَ عن الإشكالِ بأنّ التخلفَ في صُورةِ ناسخٍ للعِلّية، واعتُرِضَ بأنّ القَدْحَ أعمُّ مِن أن يَرِدَ على جميع الأقوال التي في العِلة، وفي ذلك تخطئةُ الإجماعِ على أنّ ذلكَ أحَدُهما، إلاّ على القولِ بجَوازِ إحداثِ قولٍ ثالثٍ إذا أُجمِعَ على قوليْنِ مثلاً. انتهى.

---

(١) انظر «المحصول» (٥:٢٣٧) للرازي، و«شرح تنقيح الفصول» ص ٣٣٩ للقرافي، و«الإحكام» (٢:٣٣٨) للآمدي، و«مختصر ابن الحاجب» ص ٣٥١ بشرح العضد الإيجي.

والجوابُ عن هذا الاعتراضِ: هُوَ أن يُبيِّنَ المُستدِلُّ المانعَ مِن وجودِ الحُكمِ في الصُورةِ المذكورة، فإذا أظهَرَ ذلكَ المانعَ أو كشَفَ أنّ تخلُّفَه هنالكَ لاختلالِ شرطٍ أو نحوِ ذلكَ ممّا يكونُ مُسَلَّماً عندَ الخصْم، استقامَ قياسُه وسلِمَ مِن ذلكَ المُعارِضِ، واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ الرابعَ عشَرَ وهُو الكسْر، فقال[1]:

وإن أتى وفيهِ نــوْعُ الحِكمــةِ مــعَ انتفـاءِ حُكمْهـا والعِلَّـةِ
فالكَسْـرُ نحوُ طلــبِ التخفيفِ بالقصْـرِ فـي سـفرِهِ المخُـوفِ

اعلَمْ أنّ الكسْرَ عبارةٌ عن: وجودِ الحِكمةِ في بعضِ الصوَرِ معَ تخلُّفِ العِلَّةِ والحُكمِ عنها. مثالُه قَولُ مَن جوَّزَ القصْرَ للمسافرِ العاصي بسفرِه[2]: هذا مسافر، فَيترَخَّصُ كغيرِ العاصي لحِكمةِ تخفيفِ المشَقّة، فيقولُ المُعترِض: وكذلكَ صاحبُ الحِرفةِ الشاقّةِ في الحضَرِ كمَن يحمِلُ الأثقالَ ويضرِبُ بالمَعاول، فإنه يُترَخَّصُ له، فوجودُ المشقّةِ في الصورةِ التي ذَكَرَها المُعترِضُ معَ تخلُّفِ الحُكم وللعِلَّةِ[3] فيها يُسمَّى كسْراً عندَ الآمِديِّ[4] وابنِ الحاجبِ[5] والبدْرِ الشّماخِي[6]، وعبَّرَ عنه غيرُهم بنقْضِ المعنى[7]، والمرادُ به نقْضُ

(١) لتمام الفائدة انظر «رفع الحاجب» (٤٤٢:٤) للتاج السبكي، و «البحر المحيط» (٢٤٦:٤) للبدر الزركشي، و«حاشية البنّاني على المحلّي» (٢٠٣:٢).

(٢) وهم الحنفية، ومذهبُ مالك: أن العاصي لا يترخَّص، وقَيَّدهُ الشافعيُّ بما إذا أنشأ السفر وهو عاص، والذي جزم به الإمام القطب: أنَّ المسافرَ إنما يقصُرُ في طاعةٍ أو مُباح، ولا يجوز له التقصير إذا سافر لمعصيةٍ خلافاً لبعض. انظر «شرح كتاب النيل» (٣٥٢:٢)، و«فتح باب العناية» (٣٩٨:١) لملأ علي القاري.

(٣) كذا في الأصل. والصواب «العلّة» كما في تصويبات المصنّف.

(٤) «الإحكام في أصول الأحكام» (٢٠٣:٢).

(٥) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٥٣ بشرح الإيجي.

(٦) «مختصر العدل والإنصاف» ص ٥٥.

(٧) «منهم الجويني في «البرهان» (٦٣٤ :٢)، والتاج السبكي في «رفع الحاجب» (٤٤٢:٤).

الحِكمة. واختُلِفَ في كوْنِه قادِحاً، فقيل: إنه قادحٌ لاعتراضِه المعنى المقصُود. قال المَحَلِّي[1]: والراجحُ أنه لا يقدَحُ؛ لأنه لم يَرِدْ على العِلّة، وإنما ورَدَ على الحِكمةِ فقط.

وقد عرَّفَ البيضاويُّ[2] والفخرُ الرازيُّ[3] الكسْرَ بعَدَمِ تأثيرِ أحَد جُزْأَي العِلّةِ ونقْضِ الآخر، وهُو مقتضى كلامِ ابن السُّبكيِّ[4] وصاحب «المنهاج». قال صاحبُ «المنهاج»[5] في تعريفِ الكسْر: وهُو عندَ أصحابنا: أن يظُنَّ القائسُ أنّ لبعضِ الأوصَافِ تأثيراً في الحُكم، فيجعَلَه جزءاً منَ العِلَّةِ، والمُعترِضُ يظُنُّ أنه لا تأثيرَ له فيُسقِطَه ويكسِرَ الباقيَ منَ الأوصَافِ. مثالُه: أن يُعلِّلَ وجوبَ صَلاةِ الخوفِ بأنّها صَلاةٌ يجبُ قضاؤها فيجبُ أداؤها كصَلاةِ الأمْن، فيظُنُّ المُعترِضُ أنه لا تأثيرَ لكوْنِ العبادةِ صَلاةً في هذا الحُكم، وهُو وجوبُ الأداءِ فقطْ، فيقولُ للقائس: إنّا نُريكَ عبادةً وجَبَ قضاؤها ولم يجبْ أداؤها وهُو صومُ الحائضِ في رمضان.

وجوابُه: أنْ يُبينَ القائسُ أنّ للوصْفِ الذي أسقَطَه المُعترِضُ تأثيراً في الحُكم، وهُو كوْنُ العبادةِ صَلاةً وأنّ الصّلاةَ تُخالِفُ الصِّيامَ في ذلك. هذا كلامُه.

وهذا المعنى الذي سمَّاهُ هؤلاءِ كَسْراً يُسمِّيهِ الآمِديُّ وابنُ الحاجبِ والبدرُ الشِّماخِيُّ بالنقْضِ المكسور. قال ابنُ الحاجبِ[6]: والمختارُ أنه لا يُبطِلُ

---

(١) «شَرْح المحلي على جمع الجوامع» (٢:٣٠٤).

(٢) «مختصر البيضاوي» ص ٢٣٧. وهو المعروف بالمنهاج عند الإطلاق في كتب الأُصول.

(٣) «المحصول (٥: ٢٥٩).

(٤) انظر «الإبهاج شرح المنهاج» (٣:١٢٦) للتاج السبكي.

(٥) يعني المرتضى الزيدي.

(٦) مختصر ابن الحاجب» ص ٣٥٢ بشرح العضد الإيجي.

القياس، كقولِ الشافعيِّ في بيعْ الغائبِ مبيعاً مجهولَ الصِّفةِ عندَ العاقدِ حالَ العَقْد، فلا يصِحّ، كلو قال: بعتُك عبداً، فيظُنُّ المعترِضُ أنه لا تأثيرَ لكوْنِه مبيعاً فيُسْقطه، وينقضُ علَّته بنكاحِ الغائبة، فإن بيَّن المعترضُ عدمَ تأثيرِ كونِهِ مبيعاً كان الاعتراضُ قادحاً ولا يفيدُ مجرّدُ ذكرِه. قال صاحبُ «المنهاج»: ويكونُ حينئذٍ من الاعتراضِ بعَدَمِ التأثيرِ، فظَهَرَ لكَ أنّ الاعتراضَ بالكسْرِ راجعٌ إلى الاعتراضِ باختلالِ شرْطٍ وهُو: منْعُ كوْنِ بعضِ أوصَافِ العِلَّةِ مؤثِّراً، فإن بيَّنَه المُعترِضُ قدَحَ وإلاّ لم يَقدَحْ إن بيَّنَ القائسُ تأثيرَه. انتهى كلامُه واللهُ أعلم.

ثم إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ الخامسَ عشَرَ وهُو: تخلُّف بعضِ أجزاءِ العِلَّةِ فقال:

وإنْ يَـكُ الوصْفُ مُركّبـاً وقَدْ تخلَّـفَ البعـضُ فـذاكَ يُنْتقَـدْ

أي: إذا كانتْ عِلّةُ المُستدِلّ وصْفاً مرَكّباً مِن شيئيْنِ أو أشياءَ وقد تخلَّفَ بعضُ تلكَ الأشياء، فإنَّ تخلُّفَ ذلكَ البعضِ في بعضِ الصّورِ يكونُ قادحاً في صحّةِ تلكَ العِلَّة. أمّا القَدْحُ بكوْنِ الوصْفِ مرَكّباً ففي قَبولِه خلافٌ مبْنيٌّ على الخلافِ في صحّةِ تركيبِ العِلّة، وقد تقدَّمَ أنّ الصّحيحَ جَوازُ ذلك.

واعلَمْ أنّ المُستدِلَّ إذا أدخَلَ في العِلَّةِ وصْفاً وجعَلَه جُزءاً منها وهُو مُعترِفٌ أنّ حُكم الأصلِ لا ينتفي بانتفائه، لكنْ لو أُلغِيَ ذلكَ الوصْفُ انتقَضَتِ العِلَّةُ في بعضِ الفروع، فإنّ ذلكَ الجزءَ مردود، أي: لا يصِحُّ كوْنُه منَ العِلَّة، وبقيةُ الأجزاءِ غيرُ مردودةٍ على الأصَحِّ في الطّرفَيْنِ جميعاً.

ومنهم مَن قال: يُقبَلُ ذلكَ الوصْفُ إذا ثبَتَ معَه الحُكم.

ومنهم مَن قال: يُرَدُّ ويَبطُلُ معَه أيضاً سائرُ أجزاءِ العِلَّة. ورُدَّ بأنه لا وجْهَ يقتضي ما ذكَروهُ في الطرفيْنِ جميعاً؛ لأنّ الطَرَف الأوّلَ مبْنيٌّ على وجوبِ

عكْسِ العِلّة، ونحن لا نُوجِبُه، وفي الطَرفِ الثاني قَبولُ العِلَّةِ المُنتقَضة. مثالُه: قولُ الشافعيِّ في الاستجمار: طاعةٌ تتعلَّقُ بالأحجارِ ولم تتقدَّمْها معصية، فاعتبَرَ فيها العَدَدَ، ودليلُه الرمْي. ولا شكَّ أنّ قولَه: «لم تتَقدَّمْها معصيةٌ» حشْو؛ لأنَّ الرمْيَ سواءٌ سبَقَه طاعةٌ أم معصيةٌ فحالُه لا يتغيَّر، لكنّه لو لم يَذكُرْ ذلكَ انتقَضَ برَجْمِ الزاني. قال بعضُهم: وهذا ضلالٌ لا وجْهَ لذِكرِه. قال صاحبُ «المنهاج»: وهذا الاعتراضُ راجعٌ إلى المُنازَعةِ في كمالِ شُروط العِلّة؛ لأنه عائدٌ إلى منْعِ تأثيرِها وهُو شرْطٌ كما قدَّمنا واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ السادسَ عشَرَ وهُو: القَدْحُ في نفْسِ المصلحةِ بترجيحِ المفسَدةِ عليها أو بمُساواتِها لها، فقال[1]:

بفسَادٍ لِلصَّلاحِ يُرجَحُ ... وإن يكنْ مُساوياً فَيَقدَحُ

اعلَمْ أنه إذا عارَضَتِ المصلحةَ التي تكونُ مقصُوداً للمُستدِلِّ مفسَدةٌ راجِحةٌ عليها أو مُساوِيةٌ لها فإنّ ذلكَ يكونُ قادحاً في قياسِ المُستدِلّ؛ لأنه لا مصلحةَ معَ مفسَدةٍ مُساويةٍ أو راجِحةٍ لأنّ دفْعَ الضَررِ أهمُّ، فيجبُ الحمْلُ عليه[2]، وأمّا إذا كانتِ المفسَدةُ مرجوحةً فلا تقدَحْ.

مثالُه: التَخلّي للعبادةِ افضَلُ لِمَا فيهِ من تزْكِيةِ النفْس، فيقولُ المُعترِض: فيه مَفسَدةٌ أقوى، وهي: عدَمُ كسْرِ الشّهوة وعدَمُ كفِّ النّظرِ وعدَمُ اتخاذِ الولد، وهذا أرجَحُ مِن مصالِحِ العبادة. فيجيبُ المُستدِلُّ بترجُّحِ المصلحة؛ لأنها لحفْظِ الدِّين، فهيَ أوْلى مِن حفْظِ النسْل.

ومِن ذلكَ أيضاً: أن يقولَ المُستدِلُّ: مسافرٌ سلَكَ الطريقَ البعيدَ لا لغرَضٍ

---

(١) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٦٠ بشرح العضد الإيجي.

(٢) لتمام الفائدة انظر «القواعد الكبرى» (١:٧٠) للعز بن عبدالسلام، و«القواعد» (١:٣٥٤) لتقي الدين الحِصْني الشافعي.

غير القصْر، فإنه لا يقصُر؛ لأنّ المناسِبَ ـ وهُو السفرُ البعيد ـ عُورِضَ بمَفسَدةٍ وهيَ العُدولُ عنِ القريبِ الذي لا قصْرَ فيهِ لا لغَرَضٍ غيرِ القَصْر، حتى كأنه حصَرَ قصْدَه في ترْكِ ركعتَيْنِ منَ الرُّباعيّات[1]. وقال ابنُ الخطيب[2]: لا تنخرمُ المناسبةُ بمعارضِ المَفسَدةِ مطلقاً، سواءٌ ساوَتْ أم رجَحَتْ. ورُدَّ بأنّ العَقْلَ قاضٍ بأنْ لا مصلحةَ معَ حصُولِ مَفسَدةٍ مثلِها. احتَجَّ ابنُ الخطيبِ بأنّ الصّلاةَ في الدارِ المغصوبةِ تَستلزِمُ مصلحةً ومفسدةً مُساوية لها زائدة، وقد حَكمْتُم بصِحّتها.

وأجيبَ: بأنه لا يَلزَمُ ذلكَ مَن لم يُصحِّحِ الصَّلاةَ هنالك، وأمّا مَن صحَّحَها فأجابَ بأنّ مَفسَدةَ الغصْبِ[3] ليست ناشئةً عنِ الصّلاةِ ولا الصّلاةُ ناشئةٌ عنه، بل هُو عاصٍ بغير ما هُوَ به مُطيع، فلا تلزمُ المفسَدة منَ المصلحة. قال ابنُ الحاجب[4]: ولو قدَّرْنا أنهما نشآ جميعاً عن الصّلاةِ لم تصِحَّ الصّلاة. قال في «المنهاج»: والترجيحُ بيْنَ المصلحةِ والمَفسدةِ يختلفُ باختلافِ المسائل، وترجَحُ بطريقٍ إجماليّ، وهُو أنه لو لم يُقدَّرْ رجحانُ المصلحةِ لزِمَ التعبُّدُ بالحُكمِ بلا وجْهٍ واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ السابعَ عشَرَ وهُو: القَدْحُ في إفضاءِ الحُكمِ إلى المقصُود، فقال:

والقَدْحُ فـي إفضائِه للمصلَحهْ ... فيَدفَعُ المجيـبُ حتى يُصلِحَهْ

منَ الاعتراضاتِ: أن يَقدَحَ المُعترِضُ في إفضاءِ الحُكم الذي أخرَجَه

(١) انظر «حاشية البنّاني على المحلّي» (٢:٢٨٦).
(٢) يعني الفخر الرازي. وانظر كلامه في «المحصول» (٥:١٦٨).
(٣) انظر «القواعد» ص ١٣ لابن رجب الحنبلي، و «شرح مسند الربيع» (١: ٤٤٢) للسالمي، و «رفع الحاجب» (٤: ٣٤٠) للتاج السبكي.
(٤) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٢٢ بشرح الإيجي.

المُستدِلُّ إلى المصلحةِ المقصُودةِ شرعاً[١]. مثالُه: أن يقولَ المُستدِلُّ: النِّكاحُ واجبٌ لأنه يرفَعُ الحِجَابَ فيُفضِي إلى المصلحةِ وهيَ رفعُ الفجور، فيقولُ المُعترِض: نَمنَعُ أنّ رفْعَ الحِجَابِ يُفضِي إلى عَدَمِ الفجور، بل تلاقي الرِّجالِ والنساءِ عندَ رفْعِ الحجَابِ يُفضِي إلى الفجور، فيجيبُ المُستدلُّ: بأنّ النِّكاح يكسر الشهوةَ فيُفضي إلى عدمِ الفجور. ومِن ذلكَ أن يُعلِّلَ المُستدِلُّ حُرمةَ المُصاهَرةِ على التأبيدِ بالحاجةِ إلى ارتفاعِ الحِجَابِ المؤدِّي إلى الفجور، فإذا تأبَّدَ انسدَّ بابُ الطمَعِ المُفضي إلى مقدِّماتِ الهَمِّ والنّظرِ المُفضِيةِ إلى ذلك، فيقولُ المُعترِض: بل سَدُّ بابِ النِّكاحِ أشَدُّ إفضاءً إلى الفجورِ لأنّ النفْسَ مائلةٌ إلى الممنوع.

وجوابُه: إنّ التأبيدَ مَنَعَ الميلَ إلى الفجورِ في العادة، فيصيرُ كالطبيعيِّ كما في الأُمهاتِ، واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ الثامنَ عشَرَ والتاسعَ عشَرَ والمكمِّلِ عشرينَ، فقال:

وأنْ يجيءَ ذا بوصْفٍ أكثَرا فُروعُه مِن وصْفِ ذا وأشهَرا
أو يَمنَعنْ وجودَها في المُدَّعى فيُثْبِتُ الأوّلُ ما قدِ ادّعى
أوْ قالَ: عندِي غيرُ ذا المعتبرِ ينتِجُ عكْسَ فرْعِكَ المقرَّرِ

ذكَرَ في هذه الأبياتِ ثلاثةَ أنواعٍ من الاعتراضات:

النوعُ الأوّل: أن يُعارِضَ عِلّةَ المُستدِلِّ بعلَّةٍ أخرى أكثرَ فروعاً مِن عِلَّةِ المُستدِل، ويُسمَّى هذا النوعُ بالتَّعدية[٢]. مثالُه: أن يقولَ المُستدلُّ في البِكْرِ البالغ: بكرٌ فتُجبَرُ على النِّكاحِ كالبِكْرِ الصّغيرة، فيُعارَضُ بأنّ العِلَّةَ في الأصلِ الصِّغَر، فتَتعدّى إلى الثيِّب الصّغيرة.

(١) انظر «رفع الحاجب» (٣٤٠:٤) للتاج السبكي.
(٢) انظر «الإحكام (٢: ٣٣٧) للسيف الآمدي، و «رفع الحاجب» (٤٣٦:٤) للتاج السبكي.

النّوعُ الثاني: أن يُعارِضَ المُعترِضُ عِلَّةَ المُستدِلِّ بعِلَّةٍ تقتَضي في الفَرْعِ عكْسَ الحُكمِ الذي أخرَجَه المُستدِلّ. مثالُه: أن يقولَ المُستدِلُّ في العبد: مملوكٌ فتجبُ فيهِ قيمتُه كغيرِه منَ المملوكات، فيقولُ المُعترِض: مُكلَّفٌ فلا يُتعدَّى بهِ دِيَةَ الحُرّ، فعارَضَ عِلَّةَ الفَرْعِ بما يقتضي نقيضَ حُكمِها، فيَحتاجُ في تقريرِ ما عارَضَ بهِ إلى أحَدِ طُرقِ العِلَّة، فيصيرُ مُستدِلاً بعدَ أن كان مُعترِضاً، وفيهِ قلبُ التناظُر.

واعلَمْ أنّ هذا النوعَ والذي قبْلَه يسمَّيانِ بالمُعارضَة، وقدِ اختُلِفَ في قَبولِها على قولَيْن. قال ابنُ الحاجب[1]: والمختارُ قَبولُها، إذ لو لم تُقبَلْ لم يَمتنِع التحكُّم، يعني في المدَّعى علَّةً؛ لأنّ المدَّعى عِلَّةً ليس بأوْلى بكوْنِه عِلَّةً أو جُزءاً منَ العِلّةِ من وصْفِ المُعارِض.

فإنْ رَجَحَ ردُّ المعارضة، بأنّ في إثباتِ العِلّةِ تكليفاً بالعملِ وفي ردِّها توسِعةَ الأصلِ بإسقاط التكليفِ وقد قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ﴾ (البقرة: ١٨٥). أجيبَ بأنه يَلزَمُ على ذلكَ منْع الدِّلالة؛ لأنّ فيه توسِعة.

ولو سلَّمنا أنّ الأصلَ التوسِعةُ لعَدَمِ العِلَّة المُعارِضة، عارَضْناهُ أيضاً بأنّ الأصلَ انتفاءُ الأحكام،، فنترُكُ الدَّلالةَ عليها، وبأنّا نعتبرُهما معاً، إذ في تخصيص إحداهما تحكُّم، وإذا اعتَبَرْناهما لزِمَتِ المُعارَضة.

قالوا: لو استقَلَّ كلٌّ واحدٍ منَ المُتَعارضيْنِ بمناسبةِ الحُكمِ لزِمَ كوْنُ كلِّ واحدٍ منهما عِلَّةً فيه، وذلكَ لا يجوز، فوجَبَ رَدُّ المُعارضة.

وأجيبَ بأنّ هذا الحُكمَ باطل، إذ لستُم برَدِّ العِلّةِ المُعارِضةِ لمَا علَّلتُم بهِ أولى مِن أن يَرُدَّ خصْمُكم ما علَّلتُم به.

---

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص٣٥٨ بشرح الإيجي.

ثمّ اختَلَفوا في لزومِ المُعارِضِ بيانَ انتفاءِ لزومِ الوصْفِ الذي جاء بهِ المُستدِلُّ عنِ الفَرْعِ، فقيل: يَلزَمُه مطلقاً، وقيل: لا يَلزَمُه مطلقاً، وقيل: إنْ صَرَّحَ المُستدِلُّ بأنه لازمٌ لزَمَ المُعترِضَ بيانُ عَدَمِ لزومِه وإلاّ لم يَلزَمْ. قال صاحبُ «المنهاج»: وهُو الصّحيح؛ لأنه إذا لم يُصرِّح بلزُومِ الوصْفِ فقد أتى بما لا ينهَضُ معَه الدليلُ فلا يَحتاجُ المُعترِض إلى المعارَضةِ، وإن صرَّحَ لزِمَه إلغاءُ ما صرَّحَ به، فيبيِّنُ المُعترِضُ انتفاءَ اللزوم.

قال: واختَلفوا أيضاً: هل يحتاجُ الموردُ للمُعارَضةِ إلى أصلٍ يُردُّ إليه؟ فقيل: يَحتاجُ كالمُستدِلّ. قال: والصّحيحُ أنه لا يحتاج؛ لأنّ حاصلَ المعارضةِ دعوى نفْيِ الحُكمِ لعَدَمِ العِلَّةِ أو صَدِّ المُستدِلّ عنِ التعليلِ بذلك. وأيضاً، فأصلُ المُستدِلِّ هُو الأصلُ للمعارِض، فلا يَحتاجُ إلى غيرِه. فإذا عرَفْتَ ذلكَ فالجوابُ عنِ المُعارضةِ يكون: إمّا بمنْعِ وجودِ الوصْفِ الذي عارَضَ به أوِ المُطالبةِ بتأثيرِه إن كان مُثبَتاً بالمُناسبةِ أو الشَّبْهِ لا بالسبْر، وبأنّ الذي عارَضَ بهِ خفِيٌّ أو غيرُ مُنضبِط ويحقِّقُ حصُولَ الخفاءِ وعدَمَ الانضباطِ أو لا يحقِّق، بل يمنَعُ ظهورَه أوِ انضباطَه أو إيجابَ بأنّ الوصْفَ الذي عارَضَ به هُو عدَمُ معارِضٍ في الفَرعْ.

مثالُه: قياسُ المُكْرَهِ على القتْلِ في وجوبِ القِصَاصِ على المختارِ بجامعِ القتل، فيعترِضُ بالطَّواعيَة، فيُجيبُ بأنّ عدَمَ الإكراهِ المُناسِب نقيضُ الحُكم، وذلكَ مِن قَبيلِ الطَّرْد، أو يُجيبُ المُستدِلُّ بأنّ الوصْفَ الذي عورض بهِ مَلْغيّ، أو يبيِّنُ استقلالَ ما عَدَاه منَ الأوصَافِ بالحُكمِ في صُورة، إمّا بظاهِرِ آيةٍ أو خبرٍ أو إجماعٍ مثْلَ: «لا تَبيعوا الطّعامَ بالطّعام»[1] في الجوابِ عن مُعارَضةِ تعليلِ المطعومِ بالكَيلْ، ومثْلَ: «مَن بدَّلَ دينَه فاقتُلوه»[2] في مُعارضةِ التعليلِ

(١) سبق تخريجُه.

(٢) أخرجه البخاري (٣٠١٧) وابن حبان (٥٦٠٦) وغيرهما من حديث ابن عباس.

بِكفرٍ بعدَ الإيمان، حيثُ استدَلَّ على قتْلِ النصْرانيِّ إذا تهوَّدَ بأنّه بدَّلَ دينَه فيُقتَل، كالمسلمِ إذا ارتدَّ، فيقولُ المُعترِض: إنّما قُتِلَ المسلمُ إذا ارتدَّ لأنه كفَرَ بعدَ إيمان، فيقولُ المُستدِل: علّتي قدِ استقَلَّتْ بالحُكمِ في ظاهِرِ قولِه ﷺ: «مَن بدَّلَ دينَه فاقتُلوه» غيرَ متعرِّضٍ للتعميم. ولا يكفي إثباتُ الحُكمِ في صُورةٍ دُونَه، أي: دونَ وصْفِ المعترِض، لجَوازِ أنها خَلَفَها عِلَّةٌ أُخرى. ولذلك، لو أبدْى المُعترِضُ أمْراً آخرَ يُخالِفُ ما ألغى المُستدِلُّ فسَدَ الإلغاء، ويُسمَّى تعدُّدَ الوضْعِ لتعدُّدِ أصليْها. وهذا كلُّه كلامُ صاحبِ «المنهاج».

النوعُ الثالث: أن يَمنَعَ المُعترِضُ وجودَ تلكَ العِلَّةِ في الفَرْع. مثالُه: أن يقولَ المُستدِلُّ على صحّةِ أمَانِ العبدِ الغيرِ المأذونِ: أمَانٌ صَدَر مِن أهلِه كالمأذون، فيقولُ المُعترِض: لا أهلّيةَ في المحجور. وجوابُه بيانُ وجودِ ما عَنَاه بالأهليّةِ كجوابِ منْعِه في الأصل. قال ابنُ الحاجب[1]: والصّحيحُ منْعُ المُعترِضِ من تقديرِ انتفاءِ وجودِ الوصْفِ في الفَرْع؛ لأنّ المُستدِلَّ مدَّعٍ، فعليهِ إثباتُه لئلا ينتشرَ الكلامُ واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ الحاديْ والعشرينَ والثانيْ والعشرينَ والثالثِ والعشرينَ وهيَ المُعبَّرُ عنها جميعاً بالفَرْق، فقال[2]:

والفَـرْقُ: أن يُظهِرَ نوْعَ منْــعِ ... لذلـك الحُكـمِ بهـذا الفَـرْعِ
أو كان في الأصلِ مَزِيّةٌ عــَرا ... عن مِثلِها الفَرْعُ الذي قد ذُكِرا
وكاختـلافِ ضابطٍ أو مصلحَهْ ... وكلٌّ هـذا قـادحٌ إن أوضَحَـهْ

الفرْقُ: عبارةٌ عن إبداءِ مخالفةٍ بيْنَ الأصلِ والفَرْع، وهُو على ثلاثةِ أقسامٍ

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٥٧ _ ٣٥٨ بشرح الإيجي.
(٢) لتمام الفائدة انظر «الإحكام» (٢: ٣٤٩) للسيف الآمدي، و «رفع الحاجب» (٤: ٤٥٧) للتاج السبكي، و«حاشية البنّاني على المحلي» (٢: ٣٢٩).

لأنه: إمّا أن تكونَ تلكَ المُخالفةُ في الحُكم، وإمّا أن تكونَ في الضابط، وإمّا أن تكونَ في جنسِ المصلحة.

فأمّا القسمُ الأوّلُ ـ وهُو المخالفةُ في الحُكم ـ فتكونُ بأحَدِ شيئيْن: إمّا إبداء مانعٍ في الفَرْعِ من إجراءِ ذلكَ الحُكمِ فيه، وإمّا بإبداءِ خصُوصيّةٍ في الأصل لم تكنْ موجودةً في الفَرْع.

وأمّا القسمُ الثاني ـ وهُو اختلافُ الضابطِ في الأصلِ والفَرْع ـ فنحوَ ما يُقالُ في إيجابِ القِصَاصِ على الشُّهودِ: تسَبَّبوا بالشَّهادةِ فوجَبَ القِصَاصُ كالمُكْره، فيقولُ المُعترِض: إنّ الضابطَ في الفَرْع الشّهادةُ وفي الأصلِ الإكراه، فلا يتحقّقُ التساوي.

وجوابُه: أنّ الجامعَ ما اشترَكا فيه منَ التسبُّبِ المضبوطِ عُرْفاً، أو بأنّ إفضاءهُ في الفَرْعِ مِثلُه أو أرجَح، كما لو كان أصلُه المُغري للحيَوان، فإنّ انبعاثَ الأولياءِ على القتْلِ طلباً للتشَفِّي أغلَبُ منَ انبعاثِ الحيَوانِ بالإغراء بسببِ نُفْرةِ الحيَوانِ وعَدَمِ علمِه، فلا يضُرُّ اختلافُ أصْلَي التسبُّب، فإنه اختلافُ فَرْعٍ واصلٍ كما يُقاسُ الإرثُ في طلاقِ المريضِ على القاتلِ في منْعِ الإرث.

وأمّا القسمُ الثالث ـ وهُو اختلافُ المصلحةِ في الأصلِ والفَرْع ـ فهُو أن تكونَ مصلحةُ الأصلِ مخالفةً لمصلحةِ الفَرْعِ الذي أبداهُ المُستدِلّ. مثالُه: أن يقولَ المُستدِلُّ على حدِّ اللائطِ. أولَجَ فرْجاً في فرجٍ مُشتَهى طبْعاً محرّمٍ شرْعاً، فيُحَدُّ كالزاني. فيقولُ المُعترِض: المصلحةُ في الفَرْعِ الصِّيانةُ عن رذيلةِ اللِّواط، والمصلحةُ في الأصلِ دفعُ اختلاطِ الأنساب، وقد يتفاوَتانِ في نظَرِ الشرْع، وهُو راجعٌ إلى المُعارضة.

وجوابُه: أن يُنكِرَ المُستدِلُّ أنّ الحِكمةَ في الأصلِ دفْعُ اختلاطِ الأنسابِ فقطْ، بل يقول: إنّ الحِكمةَ دفْعُ اختلاطِ الأنسابِ معَ الصِيانةِ عن تلكَ الرذيلةِ

وغيرها منَ المفاسدِ العامةِ، وإلا لزِمَ جَوازُ الزِّنا بالصبيَّةِ والآيسة، إذ ليس فيها ذلكَ المحذور، وهُو باطلٌ واللهُ أعلم[١].

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاعتراضِ الرابعِ والعشرينَ وهُو القلْبُ فقال:

والقَلْـبُ: أن يــدَّعِيَ الدَّليــلا ... علـى الذي قد أظهـرَ المدْلولا
إن صحَّ وهوَ مُمكِنُ التسـليـمِ ... إلاّ إذا صـرَّحَ بالتقسـيمِ
وهوَ على نوعيْنِ: نوع يقتضي ... تصحيحَـهُ لمذهـبِ المُعترضِ
والثاني: إبطالٌ لقولِ المُستـدِلّْ ... والكلُّ تصريـحٌ وتلويحٌ جُعِلْ

القلْبُ عبارةٌ عن: دَعْوى المُعترِضِ أنّ الدليلَ الذي جعَلَهُ المُستدِلُّ دليلاً لمُدَّعَاهُ إنّما هُو دليلٌ عليهِ لا له، فَيقلِبُ حُجّتَه عليهِ لا له[٢]. وهُو مُمكِنُ التسليم، بمعنى أنّ الدليلَ الذي قَلَبه المُعترِضُ يُمكِنُ أن يكونَ مُسلَّماً عندَ المُعترِض، فيكونَ عندَه صحيحاً، ويُمكنُ أن يكونَ عندَه غيرَ صحيح. وسكَتَ عنِ الكلامِ فيه، لكنْ قلْبُه عليهِ إن صَحَّ أنه دليلٌ، كما إذا قال: إنّ هذا الدليَل ـ إن صَحَّ ـ فهُو عليكَ لا لك، أمّا لو صرَّحَ المُعترِضُ بتضعيفِ الدليلِ ورَدِّه فلا يكونُ مُحتمِلاً للتسليمِ بعدَ ذلك، بل هُو عندَ المُعترِضِ مردود.

وقيل: إنّ القلْبَ: تسليمٌ لصحّةِ الدليلِ المُستدَلِّ به، سواءٌ كان صحيحاً أم لا.

وقيل: هُو إفسادٌ له مطلقاً؛ لأنّ القالِبَ مِن حيثُ جَعَلَه على المُستدِلِّ مُسلِّمٌ لصحتِه وإن لم يكنْ صحيحاً، ومِن حيث لم يجعَلْه له، مُفسِدٌ له، وإن كان صحيحاً.

---

(١) انظر «رفع الحاجب» (٤: ٤٦٧) للتاج السبكي.

(٢) لتمام الفائدة انظر «البرهان» (٢:٦٦٩) للجويني، و«المعتمد» (٢:٢٨٢) لأبي الحسين البصري، و«المحصول» (٥:٢٦٣) للفخر الرازي، و«مختصر العدل والإنصاف» ص ٥٥ للشمَّاخي، و«رفع الحاجب» (٤:٤٦٨) للتاج السبكي.

وقيل: هُو شاهدُ زُورٍ يشهَدُ لكَ وعليكَ حيثُ سلَّمْتَ فيه الدليلَ واستدْلَلْتَ به، على خلافِ دعوى المُستدِلّ، فلا يُقبَل.

ثمّ القلْبُ نوعانِ؛ لأنه إمّا أن يقتضيَ تصحيحَ مذهبِ المُعترِضِ معَ السكوتِ عن مذهبِ المستدِلِّ، وإمّا أن يقتضيَ إبطالَ مذهبِ المُستدِلّ، وكلٌّ واحدٍ منَ النّوعيْنِ يكونُ تصريحاً وتلويحاً؛ لأنه إمّا أن يصرِّحَ المُعترِضُ بتصحيحِ مذهبه وإمّا أن يُلوِّحَ على ذلك، وإمّا أن يصرِّحَ بإبطالِ مذهب المُستدِلِّ، وإمّا أن يُلوِّحَ على ذلك.

مثالُه: أن يقولَ المُستدِلُّ على وجوبِ الصّومِ في الاعتكافِ: لَبْثٌ في مكانٍ مخصوصٍ فلا يكونُ قرْبةً بنفْسِه كالوقوفِ بعرَفة، فيقول الشافعيُّ في عدَمِ اشتراطِ الصّومِ في الاعتكاف: لَبْثٌ في مكانٍ مخصُوص فلا يُشتَرطُ فيهِ الصّومُ كالوقوفِ بعرَفة. فقد صحَّحَ الشافعيُّ مذهَبه بعِلةِ المُستدِلِّ وهيَ اللَّبْثُ في مكانٍ مخصوص[1].

ومثالُ ما فيه إبطالُ مذهبِ المُستدِلّ تصريحاً أن يقولَ الحنفيُّ في مسْحِ الرأس: عضوُ وضوءٍ فلا يُكتَفَى فيه بأقلِّ ما ينطلِقُ عليه اسمُه كغيرِه، فيقولُ الشافعي: فلا يتقدَّرُ بالرُّبعِ كغيرِه. فعلَّقَ المُعترِضُ على عِلَّةِ المُستدِلِّ ما يُبطِلُ به مذهَبه.

ومثالُ ما فيه إبطالُ مذهبِ المُستدِلّ تلويحاً: أن يقولَ الحنَفيُّ في تصحيحِ بيْعِ الغائب: عَقْدُ مُعاوَضةٍ فيصِحُّ معَ الجهلِ بالمُعوَّض، كالنِّكاح، فيقولُ الشافعيّ: فلا يُشتَرطُ فيه خِيارُ الرؤيةِ كالنِّكاح.

وبيانُه: أنّ مَن قال بصِحّتِه قال بخيارِ الرؤية، فخِيارُ الرؤيةِ لازِمٌ لصحتِه،

---

(١) هذا كالمستفادِ من كلام ابن الحاجب في «المختصر» (٤٦٨:٤) بشرح التاج السبكي.

فإذا انتَفى اللازمُ انتَفى الملزوم. قال البدرُ[١]: والمختارُ قَبولُه، أي: قَبولُ القلْب، وقيل: لا يُقبَل، وهُو نوعٌ مخصُوصٌ منَ المُعارضةِ واللهُ أعلم.

ثمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاعـتراضِ الخامسِ والـعشرينَ وهُو القولُ بالموَجِب، فقال:

والقـوْلُ بالمُوجِـب أنْ يُسـلِّما	مَدلولَـهُ والخُلْفُ بـاقٍ فاعلَما
مِثالُـه ليُخرِجَـنْ منهـا الأعــزّ	أذَلَّنـا والخُلْـفُ فيمَـنِ الأعـزّ

القولُ بالمُوجِب: عبارةٌ عن تسليمِ مدلولِ الدليلِ معَ بقاءِ النِّزاع[٢]، ويُسمَّى إرخاءَ العِنانِ، وشاهدُه قولُه تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ (المنافقون: ٨) فإنّ معنى هذا الكلامِ مسلَّمٌ عندَ المسلمين، لكنّ الأعَزَّ عندَ المسلمينَ هُو رسُولُ اللهِ ﷺ، والأذلُّ عندَهم هُو ذلكَ القائلُ، والأعَزُّ عندَ المُنافِقِ هُو نفْسُه، فمدلولُ كلامِه مسلَّمٌ والخلافُ بينَهم باقٍ[٣].

وهُو أنواعٌ ثلاثة[٤]:

النوعُ الأوّل: أن يَستنتجَ المُعترِضُ منَ المُستدِلِّ ما يُتوهَّمُ أنه محلُّ النِّزاعِ أو مُلازِمُه. مثالُهُ: قولُ مَن يوجِبُ القِصاصَ على القاتِلِ عمْداً بالمثقَّلِ: قتْلٌ

---

(١) «شرح مختصر العدل والانصاف» ص٦٠٤.

(٢) انظر «البرهان» (٦٣٢:٢) للجويني، و«الإحكام (٣٥٥:٢) للآمدي، و «الإبهاج» (١٣١:٢) للتاج السبكي، و«التلويح على التوضيح» (٩٤:٢) للسعد التفتازاني، و«حاشية البنَّاني على المحلي» (٣١١:٢)، و«مختصر ابن الحاجب» ص ٣٦١ بشرح العضد الإيجي.

(٣) وجعل منه التاج السبكي قول الشاعر:

وإخوانٍ حسبتهمُ دروعـاً	فكانوهـا ولكـن للأعـادي
وخِلْتُهُم سهاماً صائبـاتٍ	فكانوها ولـكن فـي فؤادي
وقالوا: قد صَفَت منا قلوبٌ	لقد صدقوا، ولكن من ودادي

انتهى من «رفع الحاجب» (٤٧٢:٤).

(٤) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ بشرح الإيجي حيث ذكر هذه الأنواع الثلاثة.

بما مِثلُه يَقتُلُ في العادة، فلا يُنافي وجوبَ القِصَاص، كالقتْلِ بالحاد الخارِق، فيقولُ المُعترِض: إنّ عدَمَ المُنافاةِ ليس محِلَّ النّزاعِ ولا هُو نقيضُه، وإنّما محلُّ النِّزاعِ وجوبُ القِصَاص.

النوعُ الثاني: أن يَستنتجَ المُعترِضُ إبطالَ ما يُتوهَّمُ أنه مأخَذُ الخصْم. مثالُه: قولُنا للحنفيِّ: التفاوتُ في القتْلِ لا يَمنَعُ مِن وجوب القِصَاص، كما لا يَمنَعُ منَ القتْلِ نفْسِه، فيعترِضُ بأنه عِلَّة، فيقولُ المُعترِض: لا نُسلِّمُ كوْنَ عِلَّةِ عدَمِ وجوبِ القِصَاص هُو التفاوتَ، بحيث إني أقول: لو بطَلَ ذلك بطَل وجوبُ القِصَاص، بلِ العِلَّةُ شيءٌ آخرُ منَعَ الحُكمَ الذي هُو وجوبُ القِصَاص أو فقْدُ شرْطٍ من شروطِه، ولايَلزَمُ منَ انتفاءِ مانعٍ واحدٍ انتفاءُ المَوانعِ جميعاً أو الشرائطِ أو المقتضى. قال صاحبُ «المنهاج»: والصّحيحُ أنه مصدَّقٌ في مذهبِه، أي: إنّ ثمّ موانعَ أُخَرَ وشرطاً ومُقتَضى لم يحصُلا. قال ابنُ الحاجب[1]: وأكثرُ القولِ بالمُوجبِ كذلكَ لخفاءِ المأخذ، بخلافِ محِلِّ الخلاف، وهُو محِلُّ النِّزاعِ في الضرْبِ الأوّل، فإنه يحتاجُ إلى تبيينِ الموانعِ والمقتضى وشُروطِه وحصولِها.

النوعُ الثالث: أن يَسكُتَ عنِ المقدِّمةِ الصُغرى مِن مُقدّمتَي القياسِ وهي: الأُولى معَ كوْنِها غيرَ مشهورة، نحوَ أن يقولَ: ما ثبَتَ قُرْبةً فشرْطُه النيّةُ كالصَّلاة، ويَسكتُ عن قولِه: الوُضوءُ قُرْبة، فيَرِدُ عليه الوُضوءُ لكوْنِه قُربةً ولم يُشتَرطْ فيهِ النيّةُ عندَ الخصْم، ولو ذكَرَ المقدِّمةَ الصُّغرى لم يرِد عليهِ إلاّ المنْعُ لكوْنِ الوُضوء قُربة. قال صاحبُ «المنهاج»: وهذا الاعتراضُ يعودُ إلى اختلالِ شرْطٍ وهُو المنْعُ منَ اقتضاءِ العِلَّةِ الحُكمَ وتأثيرِها فيه.

والجوابُ عنِ النّوعِ الأوّل: أن يبيِّنَ المُستدِلُّ أنّ ذلكَ محِلُّ النِّزاعِ أو مُستلزِمٌ له، كما لو قال: لا يجوزُ قتْلُ المسلم بالذِّمِّي، فيقولُ المُعترِض: نعم،

(١) انظر «المختصر» ص ٣٦٢ بشرح الإيجي.

لا يجوزُ قتْلُ المسلمِ بالذمِّيِّ لأنه ليسَ بجائزٍ بل واجب، فيقول: المرادُ بقولنا: «لا يجوز» تحريمُه، لا ما زَعَمْت، وإذا كان ذلكَ هُو المرادَ لزِمَ انتفاءُ قولِك: إنه واجبُ.

والجوابُ عنِ النّوعِ الثاني: أن يُبيِّنَ المُستدِلُّ أنّ ذلك هُوَ المأخَذ، نحوَ أن يبيِّنَ أنّ انتفاءَ المانِعِ من حصُولِ القتْلِ بالمثقَّلِ يؤخَذُ منه انتفاءُ المانِع من وجوبِ القِصَاصِ فيه أيضاً، لأنّ وجوبَ القِصَاص إزهاقُ الروح، فإذا لم يَمنَعِ المُثقَّلُ مِن إزهاقِ الرُّوح، بل حصَلَ له فقدٌ حصَلَ بهِ مُوجِبُ القِصَاص فيجب، إذ لا مانع.

والجوابُ عنِ النوعِ الثالث: أن يُبيِّنَ المُستدِلُّ أنّ الحذْفَ شائع، فيرتفعُ المطْعَن انتهى. وأكثرُه مِن «منهاجِ الأصُول».

وسنختِمُ هذا المبحثّ بتنبيهاتٍ ذكَرَهَا صاحبُ «المنهاج».

أحَدُها: اختَلَف العلماءُ في المُعترِضِ بالنقْضِ إذا منَعَ المُستدِلُّ وجودَ العِلَّةِ التي زعَمَ المُعترِضُ تخلُّفَ حُكمِها: هل يُمكَّنُ منَ الاستدلالِ على وجودِ تلكَ العِلَّة؟ قال صاحبُ «المنهاج»: في الأصلِ لم يُسمَع؛ لأنّه انتقالٌ مِن نقْضِ العِلَّةِ إلى نقْضِ دليلها. قال: وفيه نظر. أمّا لو قال: يَلزَمُك إمّا انتقاضُ عِلَّتِكَ أو انتقاضُ دَليلِها كان لازماً.

التنبيهُ الثاني: اختَلَفوا أيضاً إذا منَع المُستدِلُّ تخلُّفَ الحُكمِ عنِ العِلَّةِ التي نقَضَ فيها المُعترِضُ منَ الدِّلالةِ على تخلُّفِ الحُكمِ عنِ العِلَّةِ التي نقَضَ فيها المُعترِضُ: هل يمكنُ المُعترِض منَ الدِّلالةِ على تخلُّفِ الحُكم؟ فقيل: يُمكن، وقيل: لا يُمكن، وقيل: ما لم يكنْ له طريقٌ للقَدْحِ أوّلاً منه.

التنبيهُ الثالث: اختَلَفوا أيضاً: هل يجبُ على المُستدِلِّ الاحترازُ منَ النقْضِ

أوْ لا؟ فقيل: يجبُ، وقيل: لا يجبُ إلاّ في المُستَثْنَيات، وقيل: لا يجبُ مطلقاً. قال صاحبُ «المنهاج»: وهُو الأصَحّ؛ لأنه إنما يُسأَلُ عن الدليل، وانتفاءُ المُعارِضِ ليس منَ الدليل. وأيضاً، فإنه واردٌ ولو احتَرَز اتّفاقًا.

التنبيهُ الرابع: قال ابنُ الحاجب(١): واعتراضاتُ القياسِ على مراتب، فما كان مِن جنْسٍ واحدٍ، يصِحُّ تعدُّدُه اتّفاقًا، أي: تُورَدُ منها اعتراضاتٌ متعدِّدةٌ على مسألةٍ واحدةٍ. وما لم يكنْ مِن جنْسٍ واحدٍ كالمُمانعةِ(٢) والمُطالبةِ والنقْضِ والمُعارضةِ، فقد اختُلِفَ في جَوازِ إيرادِ جنْسيْنِ فصاعداً، فمَنَعه أهلُ سمرقند(٣)، قالوا: لأنه يؤدِّي إلى الخبْطِ الكثير، وجوَّزَه غيرُهم كالجنْسِ المتعدِّد. واختَلفوا أيضاً في صحّةِ إيرادِها مُرتَّباً بعضُها على بعض، نحوَ أن يُورِدَ المُطالبةَ ثم يقول: سلَّمْنا أنها لا ترِد، فنحنُ نُوردُ القلبَ، ثمّ يقول: سلَّمنا أنه غيرُ وارد، فنحنُ نُورِدُ غيرَه. وقال الأكثر: الأوْلى منْعُ ذلكَ لَمَا فيهِ منَ التسليم، لبُطلانِ الاعتراضِ المتقدِّمِ حتى يتعيَّنَ الآخرَ. قالَ ابنُ الحاجب(٤): والمختارُ جَوازُه لأنّ التسليمَ تقديريّ.

وإذا جازَ إيرادُ الاعتراضاتِ مترتِّبةً فينبغي أن يُرتِّبَها المُعترِضُ على ما يُرتِّبُه المُستدِلّ وإلاّ كان منْعاً بعدَ تسليم؛ لأنه إذا اعترَضَ الفَرْعَ ثمَّ طالبَ بتصحيحِ الأصلِ كان ذلكَ منْعاً لحُكمِ الأصل بعدَ أن سلَّمَه بأنّ اعتراضَ الفَرعِ دُونَه، فيُقدِّمُ ما يتعلَّقُ بالأصلِ ثم العلَّةِ لاستنباطِها منهُ ثمَّ الفَرْعَ لبنائهِ عليهما، وقَدَّمَ النقْضَ على مُعارَضةِ الأصلِ لأنه يُوردُ لإبطالِ العِلَّة، والمُعارضةُ تُورَدُ لإبطالِ استقلالِها، وإثباتُها أهمُ مِن إثباتِ استقلالِها. انتهى أخْذاً مِن «منهاجِ الأصُول» واللهُ أعلم.

---

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص ٣٦٣ بشرح الإيجي.

(٢) في الأصل والممانعة. والصواب «كالممانعة» كما في تصويبات المصنِّف.

(٣) يعني من فقهاء الحنفية المشهورين في بلاد ما وراء النهر.

(٤) مختصر ابن الحاجب» ص ٣٦٣ بشرح الإيجي.

ولمّا فرَغَ مِن بيانِ القياسِ وأركانِه، وبيانِ القَوَادحِ فيه، أخَذَ في بيانِ النّوعِ الخامِس منَ الأدلّةِ وهُو: الاستدلال، فقال:

الركنُ الخامسُ في مَباحثِ الاسْتدلال

بيانُ حقيقةِ الاستدلال:

وهو في اللغةِ: طَلَبُ الدّليل.

وفي العُرْف: عبارةٌ عن إقامةِ الدليل، يُقال: استدَلَّ فلانٌ على كذا: إذا أقامَ الدليلَ عليه. وفي اصطلاحِ الأُصُوليِّين: اسمٌ لنوعٍ خاصٍّ منَ الأدِلَّة، وهُو ما ليس بنَصّ، ولا إجماعٍ، ولا قياس[1]. كما أشارَ إليهِ المصنفُ بقولِه:

وغيرُ ما مـرَّ هُــوَ استــدلال وفـي ثُبـوتِ بعضِـهِ جِـدالُ
فيشمَــلُ القيــاسَ الاقترانيْ وهكـذا نـوعُ القيـاسِ الثانـي

المرادُ بـ (ما مرَّ): الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماعُ والقياس، يعني أنَّ الدليلَ الخامسَ مِنَ الأدلّةِ الشرعيةِ وهُو الاستدلال هُو غيرُ ما مَرّ.

والمرادُ به: ما ليس بنَصٍّ ولا إجماعٍ ولا قياسٍ، وقد تقدَّمَ ذكْرُ كلٍّ واحد مِنَ الثلاثة.

اعْلَمْ أنه لمَا كان كثيرٌ مِنَ الأحكام الشرعيةِ خارجةً عن ظاهرِ تلك الأدلة، بمعنى أنّه لم يوجَدْ مِنْ واحدٍ مِنَ الأدلةِ ما يدُلُّ على حُكمٍ فيها، استَدَلَّ العلماءُ على ثبوتِ أحكامِها بأمور:

(١) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص٣٦٣ بشرح الإيجي، و«حاشية البنّاني على المحلّي» (٢:٣٤٢).

ـ منها: استِصْحابُ حالِ الأصل.

ـ ومنها: الاستقْراء.

ـ ومنها: المصالحُ المُرسَلة.

إلى غير ذلك ممّا سيأتي في هذا الرُّكْن، وسَمَّوا تلك الأشياءَ استدلالاً.

وقد اختَلفوا في تعريفِ حقيقتِه: فقال بعضُهم[1]: «هُوَ ما ليس بنصٍّ ولا إجماعٍ، ولا قياس»، وعليه مَشَيْتُ في النَّظْم.

قال صاحبُ «المِنهاج»[2]: وهؤلاءِ يَعْنُونَ بهِ الاجتهادَ، وأقول: يَعنُونَ بهِ[3] ما ذَكَرْناهُ مِنَ الاستصحابِ والاستحسانِ وغيرهما مِنَ أنواع الاستدلال، ولذا عرَّفوه بذلك التعريفِ، ثمَّ ذكَروا تلك الأشياءَ من جُملةِ أنواعِهْ. على أنّ الاجتهادَ ليس دليلاً بنفْسِه، وإنّما هُو نظَرٌ في الدليل.

وزادَ بعضُهم على التعريفِ الأولِ قولَهم: «ولا قياسِ عِلّة».

قال صاحبُ «المنهاج»[4]: فيدخُلُ فيه الاجتهادُ والاستدلالُ بنَفْيِ الفارِق، كما تقدَّم، والاستدلالُ بالتلازُم، كما مَرَّ في قياسِ الدِّلالة. انتهى.

ومعنى قوله: (وفي ثبوتِ بعضِهِ جِدالُ) يعني أنَّ في ثبوتِ بعضِ أنواع الاستدلالِ خلافاً.

اعْلَمْ أنّ القائلينَ بثبوتِ الاستدلالِ اختَلَفوا في أشياءَ: قال بعضُهم: إنّها مِنَ الاستدلال. وقال آخرونَ: ليست منه. وهي: الاستدلالُ على ثبوتِ الحُكم

---

(١) هو ابن الحاجب في «المختصر».

(٢) «منهاج الوصول» ص٤٤٨ للمرتضى الزيدي.

(٣) سقط لفظ «به» من الأصل. والصواب إثباتُه كما في تصويبات المصنِّف.

(٤) «منهاج الوصول» ص٤٨٠.

بوجودِ السَّبب، وعلى انتفائهِ بوجودِ المانعِ منه، أو فقْدِ الشرط، وغيرِ ذلك ممّا سيأتي بيانُه.

واختار ابنُ الحاجبِ أنّ الاستدلالَ ثلاثةُ أنواع[1]:

ـ **النوعُ الأول**: الاستدلالُ باستصحابِ الحال.

ـ **النوعُ الثاني**: الاستدلالُ بالتلازُمِ بينَ الحُكْمينِ مِنْ غيرِ تعيينِ العِلّة، وهُوَ الذي سمَّيناهُ قياسَ الدَّلالة، وقد مَرَّ بيانُه.

ـ **والنوعُ الثالث**: شَرْعُ مَن قبلَنا.

وزاد البدرُ رحمَه الله تعالى: الاستحسان، ونسَبَه للحنَفية، والمصالحَ المُرسَلة، ونَسَبه للمالكية[2].

وذكَرَ ابنُ السُّبكيِّ جميعَ الأنواعِ التي ذكَرَها المصنفُ في هذا الرُّكْن، إلاّ المصالحَ المُرسَلة، فإنه لم يَذكُرْها في كتابِ الاستدلال، وزادَ شرْعَ مَنْ قبلَنا، وحُجِّيَّةَ قولي[3] الصّحابي[4]، وقد مَرَّ الكلامُ فيهما.

وقد ذكَرْتُ في هذا الرُّكْنِ أشياء منها: القياسُ المنطقي بنوعَيْهِ: الاقترانيِّ والاستثنائي، وهما المرادُ بقولِ المصنف: (فيشمَلُ القياسَ الاقترانيْ)... إلى آخرِه، أي: يشمَلُ الاستدلالُ القياسَ الاقترانيَّ، وهُوَ أحَدُ نوعَي القياس المنطقي، وكذا يشمَلُ النوعَ الثانيَ مِنَ القياسِ المنطقي، وهُوَ القياسُ الاستثنائي.

---

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص٣٦٤ بشرح العضد الإيجي.

(٢) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٥٨٨ للبدر الشمّاخي.

(٣) كذا في الأصل. والصواب «قول» كما في تصويبات المصنف.

(٤) انظر «جمع الجوامع» (٢:٣٥٢ ـ ٣٥٤) بحاشية الجلال المحلّي.

اعْلَمْ أنّ القياسَ المنطقيَّ: قولٌ مؤلَّفٌ مِن قضايا، متى سُلِّمَتْ لزِمَ عنهُ لذاتِه قولٌ آخر، فإن كان اللازمُ ـ وهُو النتيجةُ أو نَقِيضُه ـ مذكوراً فيه بالفعل، فهُو القياسُ الاستثنائي، وإلاّ فهُو القياسُ الاقتراني[١].

مثالُ القياسِ الاستثنائي: إن كان النبيذُ مُسكِراً فهُو حرام، لكنّه مُسْكِر، يَنتُجُ: فهُو حرام. أو كان النبيذُ مُباحاً فهُو ليس بمُسكِر، لكنّهُ مُسكرٌ، يَنْتُجُ فهُو ليس بمُباح.

ومثالُ القياسِ الاقتراني: كلُّ نبيذٍ مُسكِر، وكلُّ مُسكرٍ حرام، يَنتُجُ كلُّ نبيذٍ حرام، وهُو مذكورٌ فيه بالقوة، لا بالفعل.

وسمِّي النوعُ الأولُ بالقياس الاستثنائيِّ، لاشتمالِهِ على حرفِ الاستثناءِ، وهُو: «لكن». سَمَّوا (لكنْ) حرفَ استثناء، إمَّا أن يكونَ اصطلاحاً للمَناطِقةِ خاصّاً بهم، وإمّا أن يكونَ مَبْنِياً على التشبيه، فإنّ معنى «لكنْ» يُشابهُ معنى (إلاّ)، فإنَّ كلَيْهِما لرفْعِ توَهُّمٍ يتَولَّدُ منَ الكلامِ السابق.

وسُمِّي النوعُ الثاني بالقياسِ الاقتراني، لاقترانِ أجزائه، واللهُ أعلم.

ثمَّ إنّه أخَذَ في بيانِ النوعِ الثاني والثالثِ منَ الاستدلال، وهما: الاستِصْحابُ والعكْسُ، فقالَ:

(مبحَثُ الاستصحابِ والعكْس)[٢]

أيْ: وجودُ المُقْتضي، وعدَمُ المانع، وانتفاءُ الشَّرط، وعدَمُ وجودِ ما يدُلُّ

---

(١) فالقياسُ الاقتراني: ما كان مشتملًا على النتيجة أو نقيضها بالقوّة نحو: العالم مُتَغَيِّر وكلُّ مُتَغَيِّرٍ حادث. انظر «الكليات» ص٧١٥ للكفوي.

(٢) انظر: «المحصول في علم الأصول (٦:١٠٩) للفخر الرازي، و«الإبهاج في شرح المنهاج» (٣:١٦٨) لتقيّ الدين السبكي، و«الإحكام» (٤:١٣٢) للآمدي، و«حاشية البنّاني على شرح الجلال المحلي» (٢:٢٤٧)، و«إرشاد الفحول» ص٢٠٨ للشوكاني.

على الحُكْم، فاقتصرَ في الترجمةِ على النوعيْنِ المذكوريْنِ اختصاراً، وبدَأَ بذكْرِ الاستصحابِ، فقال:

إبقاءُ ما كان علَى أُصولِهِ ... يُفيدُ ظَنّاً بِبَقا مَدْلولِهِ

إلاّ إذا صحَّ لَه مُنقِّلُ ... فإنّه عن أصْلِهِ ينتقلُ

إن كان في السَّلْبِ أوِ الإيجابِ ... وهْوَ الذي يُدْعَى بالاستصحابِ

الاستصحابُ: عبارةٌ عن إبقاءِ ما كان على أُصولِه التي كان عليها مِن وجودٍ أو عدَمٍ أو نحوِ ذلكَ، ما لم يَرِدْ دليلٌ ينقُلُه عن حُكْمِ أصلِه إلى حُكمٍ آخَرَ[1]، فنقولُ: الأصلُ إبقاء ما نفاه العقل ـ كوجوبِ صَومِ رجبٍ ـ على حالِه الأوّل، حتى يقومَ الدليلُ بوجوبِ صيامِه.

وكذا نقولُ: إنّ الأصلَ إبقاءُ العُمومِ على عُمومِه، وإبقاءُ النّصِّ على حالِهِ حتى يَرِدَ المخصِّصُ للعُموم، أو الناسخُ للمنصُوص، وهكذا في كلِّ شيءٍ عُلِمَ وجودُه أو نفْيُه: مِن شرعٍ أو عقلٍ أو حِسّ، فإنّ الأصلَ بقاؤه على حالِهِ الذي عُلِمَ عليه، حتى يقومَ الدليلُ على انتقالِه.

وهُوَ حُجةٌ عندَنا وعندَ الشّافعية؛ لأنّ الظنَّ ببقاءِ ما كان على ما كان حاصلٌ، ما لم يصِحَّ انتقالُه إلى حالٍ آخر.

أمّا حُكْمُنا على المفقودِ بالوفاةِ بعدَ الأربع، وعلى الغائبِ بالوفاةِ بعدَ الأجَلِ المذكور، فمَبْنيٌّ على أنّ الظنَّ بحياتِهما بعدَ الأجَليْنِ ضعيف؛ لأنَّ الغالبَ من أحوالِ أمثالِهما الهلاكُ في مِثلِ تلك الحال، إذْ لو كانا حيَّيْنِ لجاء عنهما خبَرٌ في غالبِ الأحوال، فحَمَلْنا المفقودَ والغائبَ بعدَ الأجَليْنِ على أغلبِ الأحوالِ

---

(١) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص٣٦٨ بشرح الإيجي.

استحساناً، وكان القياسُ عدَمَ الحُكم بموتِهما حتى يصحَّ ذلكَ، كما أشار إليهِ بعضُ الأثَرِ في الغائب.

وقالتِ المُعْتزِلةُ والحَنفية: «إنّ استصْحابَ الحالِ ليس حُجةً شرْعية»[1].

وقيل: «حُجةٌ في الدفْع بهِ عما ثبَتَ لهُ، دونَ الرفْعِ بهِ عمّا ثبَت»[2].

ومعنى هذا القولِ: أنّ استصحابَ الأصلِ حُجةٌ في بقاءِ ما كان على حالِه الأوّل، من غيرِ أن يُزادَ حُكماً آخر.

مثالُ ذلكَ: استصحابُ حياةِ المفقودِ دافعةٌ لغيرِهِ مِن أخْذِ مالِهِ بسبيلِ الإرْث، فمالُه لا يُورَثُ لاستصحابِ حياتِه قبلَ الأجَل، وهُوَ ـ معَ ذلك ـ لا يكونُ وارثاً من غيرِهِ عندَ صاحبِ هذا القولِ للشكِّ في حياتِه، وشَرْطُ أخْذِ الميراثِ عندَ هذا القائل: تَيقُّنُ حياةِ الوارثِ بعدَ موتِ الموروث، فحصةُ المفقودِ ـ على هذا ـ موقوفةٌ حتى يتحقَّق موتُهُ، أو حياتُه، بعدَ موتِ موروثِه، وهُوَ عندَنا وارثٌ وموروثٌ بناءَ على حُجِّيّةِ الاستِصحابِ كما هُوَ مذهبُ أكثرِ الأصحاب، وإن كان لازِمُ مذهبِ بعضِهم عَدَمَ حُجّيتِه.

والحجةُ لنا على حُجَّيةِ الاستصْحابِ قولُه ﷺ: «إنَّ الشيطانَ لَيأتي أحَدَكُم فيقولُ: أحْدَثْتَ أحدَثْت، فلا ينصَرِفَنَّ حتّى يسمَعَ صوتاً أو يجِدَ رِيحاً»[3].

وكثيرٌ من قواعد الشرع دالّةٌ على استصحابِ الحال، فمَن قال: «لا إلهَ إلاّ

---

(١) انظر: «المعتمد في أصول الفقه» (٢:٣٢٥ و٣٢٦) لأبي الحسين البصري، و«تيسير التحرير» (٤:١٧٦) لمحمد أمين بادشاه.

(٢) انظر: «الإبهاج» (٣:١٧٩) للسبكي، و«حاشية البنّاني» (٢:٣٤٩).

(٣) أخرجه الربيع في «مسنده» (١٠٦) والبخاري (١٣٧)، والنسائي (١:٨٢) وغيرهم من حديث ابن عباس.

اللهَ محمّدٌ رسولُ اللهِ حَرُمَ دَمُه ومالُهُ»[١] مدةَ حياتِه، ولو لم يُسمَعْ منه تشهُّدٌ بعدَها أبداً، حتى يصِحَّ ارتدادُه، وهُو معنى الاستصحاب.

وكذلكَ الحُكمُ في الأشياءِ الطاهرةِ ببقائها على طَهارتِها حتى يصحَّ تنجيسُها، وكذلكَ الحُكمُ في الأشياءِ المحرَّمةِ ببقائها على حُرْمتِها حتى يصحَّ تحليلُها بوجهٍ شرعي، ونحوُ ذلكَ كثير. فقد اعتبرَ الشرْعُ في هذه الأمورِ استصحابَ حالِ الأصل، فجعَلْناهُ حُجةً فيما سكَتَ عنهُ الشارع. ولا سبيلَ للمُخالِفِ في التفرقةِ بينَ بعضِ الاستصحابِ دونَ بعض.

وها هنا مسألةٌ جعَلَها قومُنا منَ الاستصحاب، ونحن نَأْبى مِن ذلك؛ لأنّ حُكمَ الاستصحاب معَنا معتبَرٌ ما لم يصحَّ المنقِّلُ عن أصلِه.

وقد صحَّ في هذه المسألة، وهِيَ: ما إذا رأى المُتيمِّمُ الماءَ حالَ صلاتِه، وقد كان تيمُّمُه لأجْلِ عدَمِ الماءِ فقط.

قال المُخالِف: «فإنه إذا رأى الماءَ في الصلاةِ يُتِمُّ صلاتَه، ولا يبطُلُ تيمُّمُه برؤيةِ الماء، وإنّما جازَ لهُ إتمامُها استصحاباً للحالِ الأولِ، قبلَ رؤيةِ الماء[٢].

واحتَجُّوا على ذلك بوجْهيْنِ:

ـ **الوجهُ الأول:** قالوا: إنّ الإجماعَ مُنعقِدٌ على أنّه ـ قبلَ رؤيةِ الماءِ ـ متطهِّرٌ. والأصلُ البقاءُ على الطهارةِ حتى يثبُتَ مُعارِض، والأصلُ عَدمُ المُعارِض»[٣].

---

(١) مقتبسٌ من قوله ﷺ: «أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأنّ محمداً رسولُ الله...، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها» الحديث. أخرجه البخاري (٢٥)، ومسلم (٥) من حديث ابن عمر. وهو في مسند الربيع (٤٦٤) من حديث ابن عباس.

(٢) انظر: «الإبهاج» (١٦٩:٣) للسبكي، و«الإحكام» (١٣٧:٤) للآمدي، و«إرشاد الفحول» ص٢٠٩ للشوكاني.

(٣) «منهاج الوصول» ص٤٦٩ للمرتضى الزيدي.

وأُجيبَ: بأنَّ المعلومَ أنّ الحالَ الثانيةَ غيرُ مُساويةٍ للحالِ الأُولى، لوجودِ الماءِ فيها دونَ الحالِ الأُولى، فلم تُشارِكْها في المُقتَضِي للحُكم، وهُوَ: جوازُ التيمُّم؛ لأنَّ الماءَ فيها موجودٌ دونَ الحالِ الأُولى، فيلزَمُ من ذلكَ ثبوتُه في الحالِ الثانيةِ مِن غيرِ دليلٍ يقتَضيه، وذلكَ لا يَجوز[1].

ـ **الوجهُ الثاني**: قالوا: صِحةُ التيمم مقطوعٌ بها، وبُطْلانُه ـ برؤيةِ الماءِ ـ مشكوكٌ فيه، فلا يبطُلُ اليقينُ بالشّك، كما إنّا إذا تَيَقَّنّا صِحّةَ النِّكاح، ثمَّ شكَكْنا في حصولِ الطّلاقِ، لم يؤثِّرْ ذلكَ الشكّ، وإذا تَيَقَّنّا الطَّهارة، ثمَّ شكَكْنا في الحَدثِ، لم يؤثِّرْ ذلكَ الشكُّ، بل نَستصحبُ الحال. كذلكَ هاهُنا؛ لأنَّ الداخلَ في الصلاةِ دخَلَ فيها معَ تَيقُّنِ صحّتِها، فلا يُنتَقَلُ إلى بُطلانِها إلاّ بدليلٍ آخَرَ، ولا دليلَ[2].

وأُجيبَ: «بأنَّ الدليلَ: القياسُ على رؤيتِه قبلَ الدخُولِ في الصّلاة، فكما أنّه يَبطُلُ تيمُّمُه هنالكَ لأجْلِ رؤيةِ الماء، كذلكَ بعدَ الدخولِ فيها، بخلافِ الشاكِّ في النِّكاحِ، فقد تيَقَّنَ صِحّتَه، وفي الطَّهارةِ كذلك، فلا قياسَ يُعارِضُ دليلَ الصّحةِ هنالك، فوجَبَ استصحابُ الحالِ، بخلافِ ما نحنُ فيه»[3].

قالوا: «دخولُه في الصلاةِ يحرِّمُ الخروجَ منها إلاّ لدليل، بخلافِ حالِه قبلَ الدخُولِ فيها، فلا قياسَ معَ الفَرْق»[4].

وأُجيبَ: «بأنَّه إنّما حَرُمَ خروجُهُ بعدَ الدخولِ فيها لصحّةِ طهارتِه، بعدَمِ

---

(١) انظر: «المستصفى (٢:٤١٣) للإمام الغزالي.

(٢) انظر: «الإبهاج» (٣:١٦٩) للسبكي، و«الإحكام» (٤:١٣٣) للآمدي.

(٣) انظر: «الإبهاج» (٣:١٧٠) للسبكي.

(٤) انظر: «الإبهاج» (٣:١٦٩) للسبكي، و«المستصفى» (٢:٤١٣) للغزالي، و«منهاج الوصول» ص٤٦٩ للمرتضى الزيدي.

الماءِ حالَ الدخولِ فيها، وبوجودِ الماءِ زالتْ عِلّةُ التحريم، فيَحْرُمُ البقاءُ بعدَ وجودِه، كما يَحْرُمُ الدخولُ بعدَ وجودِه»[١]، والله أعلم.

وهذا فَرْعٌ يتفرَّعُ على مسألةِ الاستصحاب:

وهُوَ: أنّ الأُصوليّينَ اختَلَفوا فيمَنْ جَزَمَ بانتفاءِ حُكمٍ: هل يَلْزَمُه إقامةُ بُرهان، أم يَكفيهِ كونُ الأصلِ عدَمَه؟

فقال أكثرُ المتكلّمينَ والفقهاء: «إنّ مَنْ قَطَعَ بنفْيِ حُكمٍ: عقْليٍّ أو شرعي، فعليهِ الدّليلُ على دَعْواهُ القطْعَ، بخلافِ ما إذا قال: لا أعلمُ ثبوتَه، فالدليلُ على مَنْ جَزَمَ بالثبوتِ»[٢].

وقال أصحابُ أبي حنيفةَ وبعضُ أصحابِنا: «لا يجبُ على مَنْ نفَى حُكماً دليلٌ على ذلكَ، كما لا تجبُ بَيِّنةٌ على المُنْكِر، لثُبوتِ حقٍّ مدَّعَى، وكما لا يجبُ على مَنْ أنكَرَ نُبوَّةَ مدَّعي النُّبوة، بل على المُدَّعي إقامةُ البرهانِ على ما ادَّعاه»[٣].

وقيل: «إنْ نفَى حُكماً عقْلياً أقامَ الدّليلَ على دَعْواهُ، لا إذا نفَى حُكماً شرعيّاً، فالدليلُ على المُثبِتِ لا النافي؛ لأنّ الأصلَ في الأحكامِ الشرعيةِ انتفاؤها، فلم يحتَجِ النافي لها إلى دليلٍ، بخلافِ العَقْلِيّات»[٤].

ورُدَّ: «بأنّ كوْنَ الأصلِ العدَمَ دليلٌ على النفْيِ مُطلقاً»[٥]، فلا وجْهَ للفَرْق.

---

(١) انظر: «الإبهاج» (١٦٩:٣) للسبكي، و«منهاج الوصول» ص٤٦٩ للزيدي.

(٢) انظر: «المستصفى» (٤٢٠:٢) للغزالي، و«منهاج الوصول» ص٤٦٧ للمرتضى الزيدي.

(٣) انظر: «حاشية العطار على جميع الجوامع» (٣٩٢:٢).

(٤) انظر: «أصول السرخسي» (١١٧:٢) للإمام السرخسي.

(٥) انظر: «الإرشاد» ص٢٠٨ للشوكاني، و«حاشية البنّاني على المحلي» (٣٤٩:٢)، و«منهاج الوصول» ص٤٦٨ للمرتضى الزيدي.

أمّا إذا لم يَجْزِمْ بانتفاءِ الحُكمِ، وإنّما أخبَرَ أنه لا يَعْلَمُ ثبوتَه، فهذا لا يَلزَمُه دليلٌ قطعاً، إذْ لم يُخْبِرْ إلاّ بأنه لم يصحّ لهُ دليل، فلم يعلَمْ، ولا وَجْهَ لطلَبِ الدليلِ على ذلكَ، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّه أخَذَ في بيانِ العكْسِ، فقال:

والعكْسُ إثباتُ نَقِيضِ الحُكْمِ ... لِضِدِّ ذاكَ الشيءِ إذْ في الفَهْمِ
تَعاكُسُ الوَصْفيْنِ أو قد وُجِدَا ... مُوجِبُ ذا أو مانعٌ لهُ بَدَا
وهكذا فقْدُ وجودِ الشَّرْطِ ... وعدَمُ ما يدُلُّ عندَ الضَّبْطِ

مِنَ الاستدلالِ: قياسُ العكْس:

وهُوَ: إثباتُ نقيضِ حُكمِ شيءٍ لضِدِّ ذلكَ الشيءِ، لتَعَاكُس وَصْفَيْهِما.

مثالُه: حديثُ مُسلمٍ: أيأتي أحَدُنا شَهْوَتَهُ ولهُ فيها أجْرٌ؟ قال: «أرأيتُم لو وضَعَها في حرامٍ، أكان عليه وزْر؟»[1]. فقد نبَّهَ الحديثُ المذكورُ على أنّ حُكمَ وضْع الشهوةِ في الحلالِ مضَادٌّ لحُكمِ وضْعِها في الحرام، فوضْعُها في الحرامِ مُوجِبٌ للوِزْر، ووضْعُها في الحلالِ مُوجِبٌ للأجْر.

ويسمّى الاستدلالُ بهذا الطريقِ: قياسَ العكْس. وقد جعَلَه صاحبُ «المِنهاجِ»[2] نوعاً مِنَ القياسِ لا منَ الاستدلالِ، فقَسَّمَ القياسَ إلى:

قياسِ طَرْدٍ، وقياسِ عكْس، وعرَّفَه بتعريفٍ جامعٍ للنَّوعيْن.

والحقُّ أنه ليس مِنْ أنواعِ القياس، وإنّما هُوَ مِن أنواعِ الاستدلالِ، كما هُوَ صَنِيعُ ابْنِ السُّبْكيِّ[3]، وعليهِ مشَيْتُ في النظْم.

---

(١) أخرجه مسلم (١٠٠٦)، وأبو داود (١٥٠٤)، وغيرهما من حديث أبي ذَرٍّ.
(٢) انظر: «المنهاج» ص٣٧٥ للمرتضى.
(٣) انظر: «حاشية البنّاني» (٢:٣٤٣)، والمرجع السابق: ص٣٧٥ أيضاً.

أمّا قولُهُ: (أو قد وُجِدَا... مُوجِبُ ذا)... إلى آخرِهِ، فهُو شروعٌ في أنواعٍ أُخَرَ منَ الاستدلالِ، وهيَ أربعةٌ:

ـ **أحدُها**: الاستدلالُ على ثُبوتِ الحُكمِ بوجودِ السَّببِ المُقتضي لوجودِهِ، كما نقولُ: وُجِدَ السَّببُ المُوجِبُ للتحريمِ في صُورةِ كذا، فيجبُ أن تُعطى تلكَ الصُّورةُ ذلكَ الحُكْمَ.

ـ **وثانيها**: الاستدلالُ على نفْيِ الحُكْمِ بوجودِ مانعِه، كما نقولُ: وُجِدَ المانعُ من كذا في صُورةِ كذا، فلا تُعطَى ذلكَ الحُكْمَ.

ـ **وثالثُها**: الاستدلالُ على انتفاءِ الشيءِ بانتفاءِ شرْطِه، كما نقولُ: انتَفَى الشَّرْطُ في صورةِ كذا، فلا يَثبُتُ فيها ذلكَ الحُكْمُ المشروط.

ـ **ورابعُها**: الاستدلالُ على انتفاءِ الحُكمِ، بعدَمِ وجُودِ دليلِه، عندَ المجتهدِ الضّابطِ للأدِلّةِ، الكثيرِ الاطِّلاعِ على أحوالِ الشرْعِ، الخبيرِ باختلافِ وقائعِهِ.

مثالُه: قولُ المجتهدِ المذكورِ: لم أجِدْ لهذا الحُكْمِ دليلاً يدُلُّ عليه، فقيلَ: إنّ قولَه بذلكَ دليلٌ على انتفاءِ ذلكَ الحُكْم، إذْ في الظنِّ أنْ لو كان لذلكَ الحُكمِ دليلٌ لَمَا فاتَ هذا الحافظَ الضابط.

وقيل: لا يلزَمُ من عَدَمِ وِجْدانِ الدّليلِ انتفاؤه[1]. وهُوَ الحق.

وكذا اختَلَفوا في الثلاثةِ الأنواعِ التي قبلَ هذا النوعِ، وهيَ:

الاستدلالُ على ثُبوتِ الحُكمِ بوجودِ السبَب، وعلى انتفائهِ: بوجودِ المانعِ منه، أو فقْدِ الشَّرط[2].

---

(١) انظر: «البرهان» (٢:٧٣٥) للإمام الجُويني.

(٢) انظر: «الإحكام» (٤:١٢٥) للآمدي، و«الإرشاد» ص٢٠٧ للشوكاني، و«منتهى الوصول» ص٢٠٢ و٢٠٣ لابن الحاجب.

فقيل: إنّها ليست باستدلالٍ، وإنَّما هيَ دَعوى دليل، فعلَى مُدَّعِيهِ البُرْهان[١].

وقيل: بل هيَ دليلٌ[٢]. واختَلَفَ القائلونَ بأنّها دليلٌ: فقال بعضُهم: هي نوعٌ منَ الاستدلال[٣].

وقال آخرونَ: إن ثَبَت عندَه وجودُ السبَبِ أو المانعِ، أو فقْدُ الشرّطِ بغيرِ النصِّ والإجماعِ والقياسِ فاستدلالٌ، وإلاّ فلا، بل هيَ دعوَى عندَ المُعترِض[٤]، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنه أخَذَ في بيانِ الاستقْراءِ، فقال:

(مبحَثُ الاستقْراء)[٥]

ومنـهُ الاسـتقْراءُ أنْ يَســـتتْبِعا ... أفـرادَ ذاكَ الجِنْسِ حَـيٌّ يَقْطَعا
بأنّ هــذا الجِنْـسَ حُكْمُهُ كذا ... كعِدَّةِ الحُيَّضِ في أقصَى الأذى
وهْوَ علَى نوعيْنِ نوعٌ كامــلُ ... وهْـوُ الذي الأفرادَ طُرّاً شـاملُ
إلاّ قضــــيةَ النــزاعِ ونقــَصْ ... إن كان بالغالبِ منها قد يُخَصّ

منَ الاستدلالِ: الاستقْراء، وهُو عبارةٌ عن تتبُّعِ أفرادِ الجنسِ في حُكْمٍ منَ الأحكام، فإذا وجَدْنا ذلك الحُكمَ في جميعِ أفرادِ ذلك الجنسِ، قطَعْنا بأنّ حُكمَ ذلك الجنسِ كذا.

(١) نظر: «الإحكام» (١٢٥:٤) للآمدي، و«الإرشاد» ص٢٠٧ للشوكاني، و«منتهى الوصول» ص٢٠٢ و٢٠٣ لابن الحاجب، و«فصول الأصول»، ص٣٥٧ للشيخ خلفان السيابي.
(٢) انظر: «المنهاج» ص٤٦٨ للمرتضى الزيدي.
(٣) انظر: «الإحكام» (١٢٥:٤) للآمدي، و«الإرشاد» ص٢٠٧ للشوكاني، و«منتهى الوصول» ص٢٠٢ و٢٠٣ لابن الحاجب.
(٤) انظر: «منهاج الوصول» ص٤٦٨ للزيدي، و«شرح التلويح على التوضيح» (١٠٢:٢) للسعد التفتازاني.
(٥) انظر: «المحصول» (١٦١:٦) للرازي، و«الإبهاج» (١٧٣:٣) للسبكي.

مثالُه: أنْ نَستتْبِعَ أفرادَ الحيوان، فنجدَ كلَّ فردٍ منهُ متحرِّكاً، فنعلَمَ من ذلكَ التتبُّع أنّ الحيوانَ متحرِّك. وكذا إذا تتبَّعْنا أفرادَ الجَمادِ، فرأَيْنا كلَّ فردٍ منها ساكناً، حَكَمْنا بأنّ الجَمادَ ساكنٌ... وهكذا.

وهذا التتُّبعُ المخصوصُ هُوَ معنى الاستقْراءِ عندَ الأُصوليّينَ، وهُوَ نوعانِ: كاملٌ وناقص.

ـ **فأمّا النوعُ الكاملُ**: فهُو أن يتَتبَّعَ المُستَدِلُّ جميعَ أفرادِ ذلكَ الجِنس، حتى لا يبقَى مِن أفرادِه إلاّ الصُورةُ التي طلَبَ معرفةَ حُكْمِها، فيَحْكُمَ بأنّ حُكْمَ تلكَ الصُورةِ حُكْمُ بقيّةِ أفرادِ الجِنس.

مثالُه: إذا رأَيْنا فرداً منَ الحيوانِ فنقولُ: هل هذا الحيوانُ متحرِّكٌ أم لا؟ فنتصَفَّحُ أفرادَ ذلكَ الجِنسِ، فإذا رأيْنا جميعَها متحرِّكاً استَدْلَلْنا بذلكَ على تحرُّكِ ذلكَ الفرْد.

وأمّا النوعُ الناقصُ: فهُو أن يَستَتْبِعَ المُستَدِلُّ غالبَ أفرادِ الشيء، فإذا وجَدَها متّفِقةً في حُكْمٍ أجْرى ذلكَ الحُكمَ في جميعِ الأفراد، إذْ في الظنِّ أنَّ أقَلَّ الأفرادِ حُكْمُهُ حُكْمُ أغلَبِها.

مثالُه: أن يتَصفَّحَ أفرادَ الحُيِّضِ في أقصَى مُدةِ الدَّمِ، فيجِدَ أغلَبَهُنَّ لا يزيدُ على عَشرَةِ أيامٍ، فيَحكُمَ بأنّ أكثرَ مُدةِ الحَيْضِ في كلِّ النساءِ عشرَةُ أيام، استدلالاً بذلكَ الاستقْراء. ويُسَمَّى هذا النوعُ عندَ الفقهاءِ إلْحاقَ الفردِ بالأغلَب، وللإمامِ الكُدْميِّ (رضوانُ اللهِ عليهِ) تمسُّكٌ بهذا الطريق، وقد اعتَنى بهِ، واعتمَدَ عليهِ في مواضعَ كثيرةٍ، كما يُعْرَفُ ذلكَ بالاطِّلاع علَى فتاويهِ ومصنَّفاتِه، وهُوَ دليلٌ ظنِّيٌّ اتِّفاقاً.

واختُلِفَ في النوعِ الأوّلِ:

ـ فقيلَ: «إنّه دليلٌ قَطْعيٌّ»[١]، ونُسِبَ هذا القولُ إلى الأكثرِ منَ العلماءِ.

ـ وقيلَ: «ليس بقَطْعِيٍّ، لاحتمالِ مُخالَفةِ تلكَ الصُّورةِ لِبقيَّةِ الأفراد، وإن كان هذا الاحتمالُ بعيداً»[٢].

ورُدَّ: بأنّ ذلكَ الاحتمالَ مُنزَّلٌ منزلةَ العدَمِ؛ لأنَّ الاحتمالاتِ العقْليةَ لا تَقْدَحُ في الأمورِ العاديَّة[٣]، والله أعلم.

ثُمَّ إنّه أخَذَ في بيانِ المصالحِ المُرسَلةِ، فقال:

(مبحثُ المصالحِ المُرسَلة)[٤]

ومنهُ وصْفٌ لـم يكنْ مُعتـــبَرا ... مِنْ شارعِ الحُكمِ وليس مُهدَرا
وظهَرتْ لـــنا بـــهِ مصلـــحةٌ ... واسـمُهُ المَصالـحُ المُرسَـلةُ

منَ الاستدلالِ: المَصالحُ المُرسَلة، وهي: عبارةٌ عن وصفٍ مناسِبٍ ترَتَّبَتْ عليهِ مصلحةُ العبادِ، واندَفَعَتْ بهِ عنهُم مَفْسَدةٌ، لكنّ الشارعَ لم يعتبِرْ ذلكَ الوصْفَ بعيْنِه، ولا بِجِنْسِه في شيءٍ منَ الأحكام، ولم يُعْلَمْ منهُ إلغاءٌ لهُ، وبذلكَ سمِّيَ مُرْسَلاً؛ لأنّ المُرسَلَ في اللّغةِ: المُطلَقُ، فكان هذا الوصْفُ المناسِبُ قد أُطْلِقَ عنِ الاعتبارِ والإهدار. وقد تقدَّمَ تحقيقُه في مبحَثِ المناسِب[٥]، وقد

(١) انظر «الإبهاج» (١٧٠:٣) للسبكي، و«شرح التلويح» (١٠٢:٢) للتفتازاني.

(٢) انظر: «حاشية البنّاني» (٣٤٦:٢) و«الإرشاد» ص٢٤٧ للشوكاني.

(٣) انظر: «الإبهاج» (١٧٣:٣) للسبكي، و«حاشية البنّاني (٣٤٥:٢ ـ ٣٤٧).

(٤) انظر: «المحصول» (١٦٢:٦)، و«الإحكام» (١٦٧:٤) للآمدي و«المنخول» ص٣٥٣ للغزالي، و«شرح الكوكب المنير» (٤٣٢:٤) لابن النجار.

(٥) انظر ص٢٠٤ ــ ٢٠٥ من هذا الجزء.

ذكَرْنا لهُ هنالكَ أمثلةً كثيرة، وبيّنا أنّ للأصحابِ بهِ اهتماماً، فكثيرٌ مِن فروعِهم مبْنِيٌّ على هذا الاستدلالِ، وللمالِكيةِ بهِ أشَدُّ اعتناء.

وإنما كان هذا النوعُ منَ الاستدلال لأنه ليس بنَصٍّ، ولا إجماعٍ، ولا قياسٍ، وقد عرَفْتَ أنّ ما عدا الثلاثةَ فهُوَ استدلالٌ، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنَّهُ أخَذَ في بيانِ الاستحسان، فقال:

(مبحَثُ الاستحسان)[1]

ومنهُ الاستحسـانُ أنْ يَنْـقَدِحا ... في ذِهْنِ ذي العِلم دليلٌ وَضَحا
وقصُرَتْ عـن ذكْـرِهِ العبارَةُ ... وقيـلَ أخْـذُ مـا اقتَضَتْـهُ العادَةُ
وقيـلَ الانتقالُ مِـن قياسِ ... أَوْهَـى إلى أقواهُ في الأسـاسِ

منَ الاستدلالِ: الاستحسانُ، وقد قال بهِ المُعتزلةُ[2] والحنَفية[3]، وحَكَاه ابنُ الحاجبِ والبَدْرُ الشَّمَاخِيّ، عنِ الحنابلةِ[4] أيضاً، وعزَى المحليُّ إلى الحنابلةِ إنكارَهُ[5]، ورَدَّ حكايةَ ابنِ الحاجبِ عنهُمُ القولَ بذلك. وأنكَرَهُ الشّافعيةُ، وبِشْرٌ المريسيُّ منَ الحنَفية.

قال الشافعيُّ: «من استَحْسَنَ فقد شرَّع»، أي: مَن قال بحُكْمٍ منَ الأحكام الشرعيةِ بالاستِحْسان، فقد أحدَثَ شريعةً غيرَ شريعةِ رسولِ اللهِ ﷺ.

---

(١) انظر: «الرسالة» ص٥٠٣ للإمام الشافعي، و«المحصول» (٦:١٢٣) للرازي، و«الإحكام» (٤:١٦٢) للآمدي، و«حاشية البنّاني على المحلي» (٢:٣٥٣).

(٢) انظر: «المعتمد في أصول الفقه» (٢:٢٩٥) لأبي الحسين البصري.

(٣) انظر: «الأصول» (٢:١٩٩ ـ ٢٠٦) للسرخسي، و«التقرير والتحبير» (٣:٢٢٢) لابن الأمير الحاج، و«كشف الأسرار عن أصول البزدوي» (٤:٥) للبخاري، و«شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٥٨٨ للشمّاخي.

(٤) انظر «مختصر ابن الحاجب» ص٢٠٧.

(٥) انظر: «حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٥٣).

وهذهِ مبالغةٌ في تقبيحِ القولِ بالاستحسانِ، على أنَّه قد حَكَى أصحابُه عنهُ الاستحسانَ في بعضِ المسائلِ(١)، كالتحليفِ على المُصحَفِ، والحطّ في الكتابةِ لبعضِ من عَوَّضَها، وكاستِحسانِه في المُتْعةِ ثلاثينَ درهماً، ونحوِ ذلكَ.

وقدِ اعتذروا عنهُ بأنّ ذلك منَ الاستحسانِ اللُّغوي، لا منَ الاستحسانِ الاصطلاحيِّ المختلَفِ فيه، قالوا: إنّما قال ذلكَ لِمآخِذَ فِقهيةٍ مبيَّنةٍ في مَحالِّها أيضاً(٢).

قلنا: وكذلك المُستحسِنونَ، إنَّما قالوا ذلك لِمآخذَ فقهيّةٍ.

قال صاحبُ «المِنْهاجِ»(٣): فأمّا قولُ الشافعيِّ: إنّ منِ استَحْسَنَ فقد شرَّعَ، فهُوَ مبْنِيٌّ على ما رواه بعضُ أصحابِه عن الحنَفيَّةِ، أنّ الاستحسانَ هُوَ: القولُ بالحُكمِ مِن غيرِ دِلالةٍ ولا أمارةٍ تقتَضيه، سوى ما تَدْعو النفْسُ إليهِ وتستَصْلِحُه.

قال الحاكمُ: «وقد أبعَدُوا في هذه الحكاية، وظَنُّوا بأهلِ العِلم ما لا يَلِيقُ بهم».

قال(٤): «والذي عندَ مشايخِنا، أنَّه لا يَجوزُ القولُ في الأحكامِ بغيرِ حُجةٍ تميِّزُ بينَ الحقِّ والباطل، والصحيح والفاسد، والقَبيح والحسَن؛ لأنه لو جاز ذلكَ لشارَكَ العالِمُ العامِّيَّ في الأحكامِ، بل الصَّبيَّ، لأنهم يَسْتَحْسِنُونَ أشياءَ شَهْوَةً وهوى». انتهى كلامُه.

واعْلَمْ أنّ مُثْبِتي الاستحسانِ اختَلَفوا في بيانِ حقيقتِه:

---

(١) انظر: «الأم» (٧:٢٧٠ وما بعدها). وقد ذكر الزركشي هذه المسائل الثلاث في البحر المحيط (٤:٣٩٤).

(٢) انظر: «الإبهاج» (٣:١٩١) للسبكي، و«شرح التلويح» (٢:٨٢ و٨٣) للتفتازاني.

(٣) انظر «منهاج الوصول» ص٣٧٣ للمرتضى الزيدي.

(٤) يعني المرتضى الزيدي في «منهاج الوصول» ص٣٧٣.

فقال بعضُهم[(١)]: «هُوَ دليلٌ ينقَدحُ في ذهْنِ العالِمِ المجتهد، تقصُرُ عن إظهارِه عبارتُه»، ولذا تَرى كثيراً منَ العلماءِ يقولونَ في مَواضعَ: وفي نفْسي مِن كذا.

ورُدَّ بأنّ ذلكَ الدليلَ المذكورَ ـ إنْ تحقَّقَ عندَ المجتهدِ ـ فهُو مُعتبَرٌ اتِّفاقاً، ولا يضُرُّه قصورُ عبارتِه عنهُ قطْعاً. وإن لم يتَحقَّقْ عندَهُ فمردودٌ قطعاً.

وقال آخرونَ[(٢)]: «هُوَ عُدولٌ عنِ الدّليل إلى العادةِ للمَصْلحة، كدخولِ الحَمّامِ مِن غيرِ تعيينِ زمَنِ المُكْثِ، وقَدْرِ الماءِ، والأجْرةِ، فإنه مُعتادٌ على خِلافِ الدليلِ للمَصلحة، وكذا شُرْبُ الماءِ منَ السّقَاءِ من غيرِ تعيينِ قَدْرِه».

ورُدَّ بأنه إنْ ثبَتَ أنّ العادةَ حقٌّ لجَرَيانِها في زمَنِه (عليهِ الصّلاةُ والسلامُ) أو بعدَهُ، مِن غيرِ إنكارٍ منهُ، ولا مِنْ غيرِه، فقد قامَ دليلُها منَ السُّنةِ، أو الإجماعِ، فيُعمَلُ بها قطعاً، وإن لم تَثبُتْ حقيقتُها رُدَّتْ قطعاً.

وقيلَ: «هُوَ: العدولُ عن قياسٍ أوهَى إلى قياسٍ أَقوى منهُ»[(٣)].

ورُدَّ: بأنّه لا خِلافَ فيهِ بهذا المعنى، فإنّ أقوى القياسيْنِ مقدَّمٌ على الآخَرِ قطعاً.

قال المُخالِفُ: «فلم يتَحقَّقْ معنىً للاستحسانِ يَصلُحُ محلاً للنِّزاع»[(٤)].

---

(١) انظر: «الإبهاج» (٣:١٨٨) للسبكي و«الإحكام» (٤:١٦٣) للآمدي، و«المعتمد» (٢:٢٩٦) لأبي الحسين البصري، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٥٣).

(٢) نظر: «الإحكام» (٤:١٦٢) للآمدي، و«حاشية البنّاني» (٢:٣٥٣)، و«منهاج الأصول» ص٣٧٤ للزيدي، و«منتهى الوصول» ص٢٠٧ ـ ٢٠٨ لابن الحاجب.

(٣) انظر: «منتهى الوصول والأمل» ص٢٠٧ لابن الحاجب، و«منهاج الأصول» ص٣٧٢ للمرتضى الزيدي، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٥٣).

(٤) انظر: «حاشية البنّاني» (٢:٣٥٣)، و«شرح التلويح» (٢:٨١) للسعد التفتازاني.

أقولُ: ولا يَلزَمُ القائلَ بالاستحسانِ إثباتُ معنىً مختلَفٍ فيه، فإنّ الاستحسانَ عندَ كلِّ طائفةٍ مِن أهلِ هذهِ الأقوالِ هُوَ ما فَسَّروهُ به، فإنْ وافقَ الخَصْمُ على ثُبوتِ الاستحسانِ بتلكَ المعاني، فقد أثبَتَ الاستحسانَ الذي أثبَتَه غيرُه، فيرتفعُ الخِلافُ في ثُبوتِه.

قال صاحبُ «المِنهاج»[1]: «اعْلَمْ أنّه لا فَرْقَ عندَ مُثْبِتِي الاستحسانِ بينَ أن يكونَ المَعْدولُ إليهِ نَصّاً مِنَ الكتابِ أو منَ السُّنةِ أوِ الإجماعِ، أو قياساً، أو اجتهاداً، أوِ استِدْلالاً، بعدَ أن يكونَ أقوى ممّا عُدِلَ عنه».

وكذلكَ لا فصْلَ عندَهم بيْنَ أن يكونَ المَعْدُولُ عنهُ ثبَتَ بظاهرِ الكتابِ أوِ السُّنةِ، أوِ القياسِ، أوِ الاجتهاد.

وعلى هذا، فيكونُ تفسيرُ الاستحسانِ هُوَ: العدولَ عن دليلٍ أَوْهَى إلى دليلٍ أَقْوى.

وذَكَرَ بعضُهم للاستحسانِ نظائرَ مِن مسائلِ الحنَفيّةِ:

منها: أنّ مَن حَلَفَ بأنّ ما يملِكُه صَدَقةٌ، وبأنّ أموالَهُ صَدَقة. قالوا: «القياسُ أنهما سَواءٌ في أنه يَقَعُ على جميعِ ما يملِكُه»[2]، إلّا أنّا استَحْسَنّا في قولِه: «أموالي صَدَقةٌ» أنه يكونُ محمولاً على أموالِ الزّكاةِ، لقولِهِ تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ (التوبة: ١٠٣) فعدَلوا ـ في هذا المَوْضع ـ عنِ الأصلِ إلى ما قالوا بهِ استحساناً لأجْلِ هذا الظاهر، وقَوَّوْهُ على الأصلِ المُوجِبِ للتسوية.

---

(١) انظر: «المنهاج» ص٣٧٣ للمرتضى الزيدي.

(٢) انظر: «الأصول» (٢:٢٠٠ و٢٠١) للسرخسي، و«شرح التلويح» (٢:٨١) وما بعدها للتفتازاني، و«كشف أسرار البزودي» (٤:١٠ وما بعدها) للبخاري.

ومنها: «ما قالوهُ في الآكلِ ناسياً في رمضانَ: أنّ القياسَ أن يُفطِرَ كالحَيْضِ»[١] واستَحْسَنّا: لا يُفْطِرُ الآكلُ، للخبَر»[٢].

ومنها: «ما قالوا: إنّ جميعَ أنواعِ النومِ يَنقُضُ الطَّهارةَ، واستَحْسَنّا في بعضِه لا يَنْقُضُ، للخبَر»[٣].

ومنها: «ما قالوهُ في الاستِرْضاعِ ودخُولِ الحَمّامِ بأُجْرةٍ مجهولةٍ ومسكوتٍ عنها: أنّ القياسَ أنْ لا يجوزُ، واستَحْسَنّا جَوازَهُ، للإجماع»[٤].

أقول: وبعضُ هذه المسائلِ موجودٌ في المذهبِ على هذا الحالِ الذي ذَكَروه، والبعضُ الآخَرُ يَقبَلُه المذهبُ لوجودِ نظائرِهِ فيه.

قال صاحبُ «المِنهاج»[٥]: «قال الشيخُ أبو عبدِالله: وربّما ترَكُو قياساً إلى قياسٍ آخَرَ، وإلى قياسِ الأصلِ، من حيثُ لا يَسلَمُ وجْهُ الاستحسانِ على حالٍ يُوجِبُ العُدولَ إليه، نحوَ قولِهم فيمَنِ احتَلَمَ في صَلاتِه: إنّه لا يَبْني، وإن كان وجْهُ الاستحسانِ في سَبْقِ الحَدَثِ يقتضي ذلك، فعدَلوا فيهِ إلى أصلِ القياسِ»، واللهُ أعلم.

---

(١) انظر «الأصول» (٢٠١:٢) للسرخسي، و«تيسير التحرير» (٧٩:٤) لمحمد بادشاه، و«كشف أسرار البزدوي» (٦:٤ وما بعدها) للبخاري.

(٢) وهو قولُه ﷺ: «من نسِيَ وهو صائم، فأكل وشرب فلْيُتِمَّ صومَه، فإنّ الله أطعمهُ وسقاه» متفقٌ عليه: البخاري (١٨٣١)، ومسلم (١١٥٥).

(٣) الذي في «مسند الإمام الربيع» (١١٧) عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: «إنّما الوضوءُ على من نام مضطجعاً». وهو في «سنن أبي داود» (٧٩) و«الترمذي» (٥٧).

(٤) انظر: «الإحكام» (١٦٥:٤) للآمدي، و«حاشية البنّاني على شرح الجلال المحلي» (٣٥٣:٢).

(٥) انظر: «منهاج الوصول» ص٣٧٤ للمرتضى الزيدي.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ الإلهامِ، فقال:

(مبحَثُ الإلهام)[١]

ومنـــــهُ إلهـــامٌ بـــــهِ يَنثَلِجُ قلـبُ الـذي فـي قلبِـهِ يَخْتَلِجُ
وليـس حُجّةً لعَدمِ العِصْـــمةِ مُخالِـفٌ لِمذهـبِ الصُّوفِّيـةِ

منَ الاستدلالِ: الإلهامُ عندَ مَن أثبَتَهُ حُجّةً.

وهُو: إيقاعُ شيءٍ في قلبِ الوَليِّ يَنثَلِجُ لهُ قلبُه، أي: يطمئنُّ بهِ صدرُه، فإنْ كان ذلكَ المُلهَمُ نَبِياً كان ذلكَ الإلهامُ حُجّةً اتِّفاقاً؛ لأنه نوعٌ منَ الوحي.

وإنْ كان غيرَ نبيٍّ فقيلَ: الصَّحيحُ أنهُ ليس بحُجّة، لعدْمِ العِصمة، إذْ لا يؤمَنُ أن يكونَ ذلكَ وَسْوسةَ شيطان.

وذهَبَ بعضُ الصُّوفيةِ إلى أنهُ يكونُ حُجّةً في حقِّ مَن أُلهِمَ دونَ غيرِه[٢]، وهُوَ مقتضَى مذهبِ الإمامِ الكُدْميِّ (رضوانُ اللهِ عليه)، فإنّه جعَلَ الإلهامَ حُجّةً يضِيقُ بها جهْلُ الجاهلِ، وألزَمَه العمَلَ بها في بعضِ المواضع[٣].

وأقولُ: إنّه إنْ كان المُلهَمُ ضعيفاً، فلا يكونُ ذلكَ الإلهامُ بنفْسِهِ حُجّةً حتى يُطابِقَ القوانينَ الشَّرعيةَ، والقواعدَ الدِّينية، فإذا طابَقَها كان حُجَّةً عليه، ولزِمَهُ العمَلُ بهِ، عَلِمَ أنّهُ حُجةٌ أو لم يَعلَمْ، إن كان ذلكَ الحالُ ممّا لا يسَعُ جهْلُه.

---

(١) انظر: «فصول الأصول» ص٣٥٧ للشيخ السيابي، و«حاشية العطار» (٢:٣٩٨)، و«حاشية البنَّاني» (٢:٣٥٦).

(٢) «حاشية البنَّاني» (٢:٣٥٦).

(٣) وذكر الزركشيُّ في «البحر المحيط» (٤:٤٠٠): أنه قد اختار جماعةٌ من المتأخرين اعتماد الإلهام. منهم ابن الصلاح في «فتاويه»، والشهاب السهروَرْدي في بعضِ أماليه.

وإنْ كان المُلهَمُ عالِماً مُجتهداً، فغالبُ أحوالِهِ لا يكونُ الإلهامُ في حقِّه إلاّ في قضيةٍ لا يوجَدُ لحُكمِها نَصٌّ، ولا إجماعٌ، وعلى هذا، فينبغي أن يكونَ الإلهامُ في حقِّه هُوَ الاستحسانَ، على بعضِ ما قيلَ في تفسيرِ الاستحسان، وهُوَ عندَنا حُجَّةٌ عليه.

أمّا ما قيلَ مِن أنّهُ لا يأمَنُ أن يكونَ ذلك وَسْوسةَ شيطانٍ، فممنوعٌ بأنه إذا قامتِ الحُجّةُ على أحَدٍ، وجَبَ عليهِ الأخْذُ بمُقتضَاها، عَلِمَ أنها حُجّةٌ أو جَهِلَ، أمِنَ الوَسْوسةَ فيها أو لم يأمَنْ.

وغايةُ الأمرِ: أَنَّ قيامَ الحُجةِ منَ الأمورِ القَدَرية، فيجبُ الكفُّ عنِ الخَوْضِ فيها، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ حُكمِ الأشياءِ قبلَ ورودِ الشَّرعِ فقال:

(مبحَثُ حُكْمِ الأشياءِ قبلَ الشَّرع)[1]

والحُكْمُ في الأشياءِ قبلَ الشَّرعِ ... إباحةُ الكلِّ بغيرِ منْعِ
وإنّما حُرِّمَ ما قد حرِّما ... مِنْ بعدِ ما جاءَ الخِطابُ فاعلَما
وقالَ قومٌ حُكْمُهُ الحَظْرُ وفي ... قولٍ بأنّ الحقَّ في التوقُّفِ

حُكْمُ الأشياءِ كلِّها قبلَ ورودِ الشَّرْعِ: الإباحة[2].

والمرادُ بقولِنا: قبلَ ورودِ الشرْعِ، حيثُ لا شَرْعَ، أي: قبلَ إرسالِ الرُّسُل، وإنزالِ الشرائع، فإنّ الأحكامَ إنّما ثبتَتْ بعدَ ورودِ الشرائع: وبعدَها حُرِّمَ ما حُرِّمَ، لا قبلَ ذلكَ، لعدَمِ الدليل على ثبوتِ الحُكْم.

---

(١) انظر: «المحصول» (١:١٥٨) للرازي، و«الإحكام» (٤:١٤٥) للآمدي، و«شرح التلويح» (٢:١٦) للتفتازاني، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٥٢)، و«منتهى الوصول والأمل» ص٢٠٥ و٢٠٦ لابن الحاجب، و«شرح الكوكب المنير» (٤:٤١٢) لابن النجار.

(٢) انظر: «المحصول» (١:١٥٨) للرازي، و«المنهاج» ص٤٦٦ للمرتضى الزيدي.

هذا قولُ جماعة، قال البَدْرُ(١): وهُوَ قولُ الشيخ أبي يحيى زكريا بنِ أبي بكر، واختارَهُ المُصنِّفُ، يعني الإمامُ أبا يعقوبَ (رحمةُ اللهِ عليه).

وقال أكثرُ أصحابِنا، وأكثرُ مُعتزِلةِ بغدادَ، والإمَامِيّةِ، والشّافعية: بل حُكْمُها الحَظْرُ، وتَوقَّفَ الأشعَريُّ والصيرفيُّ في ذلك. ثُمّ اختَلَفَ الذين قالوا بالحَظْرِ:

ـ **فمنهم مَن قال**: أمّا ما لا يقومُ البَدَنُ إلاّ بهِ: من طعامٍ وشرابٍ ونحوِهما، فمُباحٌ عقْلاً، وما زاد على ذلكَ فمحظور(٢).

ـ **ومنهم مَن قال**: بلْ كلُّ ما مَسَّتِ الحاجةُ إليهِ فمُباح، وما سواهُ محظور(٣).

ـ **منهم مَنْ قال**: بلِ الجميعُ على الحَظْرِ(٤)، وتختلِفُ عِلَلُهم في ذلك.

والقائلُ بالوقْفِ يقولُ: يَلْزَمُنا الامتناعُ مِن غيرِ أنْ نَحكُمَ بحظْرٍ ولا إباحة؟.

ـ **ومنهم مَنْ قال**: يجبُ الامتناعُ؛ لأنه لا نَأْمَنُ مِن كوْنِهِ محظوراً(٥).

وأنت خبيرٌ بأنّ كلَّ واحدٍ منَ القائلينَ بالحَظْرِ، ومنَ القائلينَ بالوَقْفِ، قد أَثْبَتوا للأشياءِ حُكْماً قبْلَ ورودِ الشرْعِ، والأحكامُ إنّما ثبَتَتْ بعدَ ورودِهِ، لا قَبْلَه، فلا سبيلَ إلى إثباتِ شيءٍ من ذلكَ إلاّ عندَ مَن جعَلَ العقْلَ حاكماً. والصّحيحُ أنّ الحاكمَ هُوَ الشرعُ، كما حقَّقْناهُ في «مشارقِ الأنوار»، وكما سيأتي في رُكْنِ الحاكم إن شاء الله تعالى.

---

(١) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٢٧٩ ـ ٢٨٠ للشمَّاخي.

(٢) انظر: «المحصول» (١٥٨:١) للرازي، و«المنهاج» ص٤٦٦ للمرتضى الزيدي.

(٣) انظر: «المحصول» (١٥٨:١) للرازي، و«المنهاج» ص٤٦٦ للمُرتضى، وانظر أيضاً: «حاشية البنَّاني على الجلال المحلي» (٣٥٣:٢).

(٤) نسبةُ الإمام الفخر إلى المعتزلة وبعض الإمامية وأبي علي بن أبي هريرة. انظر: «المحصول» (١٥٨:١) للرازي.

(٥) انظر: «حاشية البنَّاني» (٣٥٢:٢)، و«المنهاج» ص٤٦٦ للمرتضى الزيدي.

لا يُقالُ: إنّ الإباحةَ حُكْمٌ أيضاً، فيَلزَمُكم مِن إثباتِها ـ إثباتُ حُكْمٍ قبْلَ الشرعِ؛ لأنّا نقولُ: لـم نُرِدْ بالإباحةِ الحُكْمَ الشرعيَّ الذي هُوَ مقابلُ الحَظْر، وإنَّما أرَدْنا بها رَفْعَ الأحكامِ رأساً، وإذا ارتفَعَت الأحكامُ بقِيَتِ الأشياءُ بلا حُكْم، فالتصَرُّفُ وعدَمُ التصَرُّفِ فيها سَواء، بمعنى أنّه لا عِقابَ على كلا الطَّرَفينْ.

والحُجَّةُ لنا على تصحيحِ هذا القولِ: هيَ أنّهُ لا مُخالِفَ في جَوازِ التنفُّسِ، وجَذْبِ أجزاءِ الهواءِ ودفْعِها، وذلكَ نوعُ انتفاعٍ بالأشياء، فيُقاسُ عليهِ سائرُ الانتفاعاتِ بالأشياء. احتَجَّ أهلُ الحَظْرِ: بأنهُ تصَرُّفٌ في مُلْكِ الغيرِ، فلا يجوزُ إلاّ بإذْنِهِ.

ورُدَّ: بأنّهُ امتَنَعَ التصَرُّفُ في الشاهدِ، لِتَضَرُّرِه بذلك، بخِلافِ القديمِ، سُبحانَه، فإنه لا ضرَرَ عليهِ في شيءٍ منَ الأشياء.

سلَّمْنا أنّهُ يَمتنعُ التصَرُّفُ في مُلكِ الغيرِ، وإن لم يتَضرَّرْ، فنقولُ: إنّه إنّما يَمتنعُ ذلكَ في مُلْكِ غيرِ اللهّ سُبحانَه، لِمَا يُخْشَى مِن تَفْويتِ مصلحةٍ يرجوها في وقتٍ منَ الأوقاتِ، والأشياءُ ـ قبلَ ورودِ الشرعِ ـ جميعُها مُلْكٌ للهِ سبحانَه وتعالى، ولا ضرَرَ عليهِ بتصرُّفِ غيرِه فيها، ولا مَنْفَعةَ لهُ منها، فإنّهُ إنّما خَلَقَها لِينتفعَ بعضُها ببعضٍ، ولم يَخلُقْها لِينتفعَ بها بنفْسِهِ.

احتَجَّ القائلونَ بالوقْفِ بِتَعارُضِ دليلِ الحَظْرِ ودليلِ الإباحة.

ورُدَّ: بأنّهُ لا تَعارُضَ بينَهما، بلْ دليلُ الإباحةِ راجِحٌ بما ذَكَرْنا.

واعْلَمْ أنّهمُ اختَلَفوا في حُكمِ الأشياءِ بعدَ ورودِ الشرْعِ أيضاً على ثلاثةِ مذاهب:

* **فقيلَ**: «إنّ الأصلَ في الأشياءِ التحريمُ»(١).

---

(١) انظر: «المحصول» (٦:٩٧) للرازي، و«اللُّمع في أصول الفقه» ص٢٤٦ لأبي إسحاق الشيرازي، و«حاشية البنّاني» (٢:٣٥٣)، و«المنهاج» ص٤٦٦ للمرتضى الزيدي.

* **وقيل:** «إنّ الأصلَ فيها الحلُّ»[(١)].

وقيلَ: «إنّ أصلَ المَنافعِ التحليلُ، وأصلُ المَضارِّ التحريمُ». وصَحَّحَهُ ابنُ السُّبكيِّ، وتَبِعَه المَحلِّي شارحُهُ، مُسْتَدِلاً على صِحتِه بقولِه تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩)، ذكَرَهُ في مَعرِضِ الامتنانِ، ولا يُمتَنُّ إلاّ بالجائز. وبقولِه ﷺ فيما رواهُ ابنُ ماجه وغيرُهُ: «لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ»[(٢)]، أي: في دينِنا، أي: لا يجوزُ ذلكَ. واستَثْنَى السُّبكيُّ من هذا القولِ أموالَنا، فإنها منَ المنافعِ، والظاهرُ أنّ الأصلَ فيها التحريمُ، لقولِهِ ﷺ: «إنّ دماءَكم وأموالَكم وأَعراضَكُم عليكُم حرام»[(٣)]، فيُخَصُّ بهِ عُمومُ الآيةِ السابقة.

ورُدَّ هذا الاستثناءُ: بأنّ التحريمَ عارِض، فلا يُخرِجُها عن أصلِها، والكلامُ في المنافعِ والمضَارِّ بالنظَرِ لذاتِها، لا لِمَا عرَضَ لها، فالأموالُ ـ بالنظرِ لذاتِها ـ منَ المنافعِ التي الأصلُ فيها الحلُّ، فلا وَجْهَ لاستثنائها، على أنَّ ما ذَكَره في الأموالِ يجري مِثلُهُ في الدِّماءِ والأَعْراض، فينبغي استثناؤها منَ المَضارِّ، إذْ قد يَعرِضُ لها ما يُجَوِّزُها.

هذا، وكان مَيْلُ الإمامِ الكدميِّ (رضيَ اللهُ عنهُ) إلى القولِ بحلِّ الأشياءِ ما لم يَرِدِ المُحرِّم، فإنّهُ قد عَذَرَ مَنْ أَتَى شيئاً على الجهلِ فوافَقَ حَلالاً. ولو كان مذهَبُه في ذلكَ التحريمَ أوِ الوقفَ، لأوجَبَ على مَنْ أَتَى شيئاً مِن ذلكَ ـ على الجهلِ ـ بِحِلِّه التوبة مِن إتْيانِه، كما أوجَبَها القائلونَ بذلكَ، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ ختَمَ رُكْنَ الاستدلالِ بقواعدَ بُنِيَ الفقْهُ عليها، فقال:

---

(١) انظر: «المحصول» (١:١٥٨ ـ ١٦٦) للرازي، و«الإحكام» (١:١٣٠) للآمدي، و«إرشاد الفحول» ص٥ ـ ٩ للشوكاني.

(٢) أخرجه أحمد (٢٨٦٥) وابن ماجه (٢٣٤١) والدارقطني (٤:٢٨٨) وغيرهم من حديثِ ابن عباس.

(٣) متفقٌ عليه أخرجه البخاري (٦٧)، ومسلم (١٦٧٩) من حديث أبي بكرة الثقفي.

(خاتمةٌ في قواعِد الفِقْه)

أمّـــا اليقينُ فهـْـوُ لا يُـــزِيلُهُ إلاّ يقيـنٌ مِثلُـهُ حصُولُـهُ
وإنّمـــا الأمـــورُ بالمَقـــاصـــدِ والضُّـرُّ مرفـوعٌ بـلا مُعانِـدِ
ويُجْلَـبُ التيســيرُ بالمَشّـــقةِ إذْ ليسَ في الدِّين عذابُ الأُمّةِ
وإنّ للعـــادةِ حُكْـــماً فعَـــلَى ما قد ذَكَرْتُ أَسَّسَ الفِقْهَ الأُلى

اعْلَمْ أنّ قُدماءَ الفقهاءِ ـ مِن أصحابِنا وغيرِهم ـ بَنُوا الفِقهَ عَلَى خمسِ قواعد[1]:

* **القاعدةُ الأُولى**: قولُهم: (إنّ اليقينَ لا يُزِيلُهُ إلاّ يقينٌ مِثلُهُ). وهُوَ نوعٌ مِنَ الاستصحابِ المتقدِّمِ ذكْرُهُ؛ لأنّ بقاءَ حُكمِ اليقينِ مُستصحَبٌ، وإنْ ورَدَ عليهِ الشكُّ حتى يتَيَقَّنَ انتقالَه.

ومِن فروعِ هذه القاعدة: أنَّ مَن تيَقَّنَ الطَّهارةَ، وشَكَّ في الحَدثِ، يأخُذُ بالطَّهارة.

* **القاعدةُ الثانية**: (أنّ الأمورَ بمَقاصِدِها). ومِن فروعِ هذه القاعدة: وجوبُ النِّيةِ في الطهارة.

* **القاعدةُ الثالثة**: قولُهم: (إنَّ الضررُ يُزَالُ). ومِن فروعِ هذه القاعدةِ: وجوبُ رَدِّ المَغْصوبِ وضَمَانُه بالتَّلَف.

* **القاعدةُ الرابعةُ**: قولُهم: (إنّ المَشَقَّةَ تَجْلُبُ التيسيرَ). ومِن فروعِ هذه القاعدةِ: جَوازُ القَصْرِ والجَمْعِ والفِطْرِ في السَّفرَ، وجَوازُ الجمْعِ للمُسْتَحاضةِ والمَبْطون، وفي وقتِ الغيمِ، ونحوُ ذلك.

(١) قد درج العلماءُ على ذكْرِ هذه القواعد في كتب «الأشباه والنظائر» ثم يذكرون ما يتفرَّع على كلِّ قاعدةٍ من المسائل على جهةِ الاستقصاء، انظر «الأشباه والنظائر» للسيوطي (١:٦١)، و«الأشباه والنظائر» لابن نجيم الحنفي ص١٤ فما بعدها.

* **القاعدةُ الخامسةُ**: قولُهم: (إنّ العادَةُ مُحكَّمةٌ: أي: حَكَّمَها الشرعُ). ومِن فروعِ هذه القاعدة: بيانُ أقلِّ الحَيْضِ وأكثرِه، ومسائلُ التعارُفِ، ونحوُ ذلك.

وها هنا تَمَّ الكلامُ على الأدلَّةِ الشرْعية، وسنأخُذُ الكلامَ علَى ترجيحِ بعضِ الأدِلَّةِ على بعضٍ عندَ التعارُضِ، فنقولُ: قال المُصَنفُ:

(خاتمةٌ علَى قسْمِ الأدِلَّةِ في الترجيحاتِ) [(١)]

الترجيحاتُ: جمعُ ترجيحٍ، وهُو: في اللغةِ: تمييلُ إحدَى كفَّتَي الميزانِ علَى الأُخرَى بفضْلٍ فيها.

وفي الاصطلاحِ: عبارةٌ عنِ اقترانِ الأمارةِ التي يُستَدلُّ بها على الحُكمِ بما تقَوى بهِ علَى مُعارضتِها.

قال:

إذا الدليــــلانِ تعـــارَضا بلا مُرجِّـحٍ تسـاقَطا وقيـلَ: لا
لكنَّنا نختارُ والبعــضُ وقَــفْ وإن بَـدَا مرجِّـحٌ لـهُ انصَـرَف

اعْلَمْ أنّهُ لا يصِحُّ تعارُضُ الدَّليليْنِ في نفْسِ الأمر، بل لا بدَّ وأن يكونَ أحدُهما ناسخاً، والآخَرُ منسوخاً، أو نحوَ ذلك، فإذا لم نعلَمِ الوجْهَ الذي يَرتفعُ بهِ وجْهُ التعارُضِ بيْنَ الأدِلَّة، وقَعَ في ذهنِنا أنّ تلك الأدِلَّة متَعارِضة، فاحتَجْنا إلى العمِلِ بواحدٍ منها، حيثُ لم يُمْكِنِ الجمْعُ بيْنَ المتَعارِضَيْن، فإن كان في أحدِهما مرجِّحٌ يَقْوَى بهِ علَى مُعارضِه، وجَبَ علينا الأخْذُ بالراجِحِ، وطرْحُ المَرْجوحِ، ولو كان في عِلمِ اللهِ أنّ الذي ظَهَرَ لنا منسوخٌ،

(١) بخصوص هذا المبحث انظر: «المحصول» (٣٧٩:٥) للرازي، و«الإحكام» (٢٤٥:٤) للآمدي، و«المستصفى» (٤٠٤:٢) للغزالي، و«الموافقات في أصول الأحكام» (١٧٤:٤) للشاطبي، و«المنهاج» ص٤٩٦ للمرتضى الزيدي، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٣٥٧:٢).

فلا يَضُرُّنا ذلكَ، إذْ لم نُكلَّفْ بما في عِلمِهِ تعالى، وإنّما كُلِّفْنا بما ظَهَرَ لنا عِلمُه.

وقال الباقِلاّنيُّ(١): «إلّا ما رَجَحَ ظَنّاً، فلا يجبُ العمَلُ بهِ»، إذْ لا ترجيحَ بظَنٍّ عندَهُ، فلا يعملَ بواحدٍ منهُما، لِفَقْدِ المُرجِّح.

وقال أبو عبدِاللّه البصريُّ(٢): «إن رَجَحَ أحدُهما بالظّنِّ، فالتخييرُ بينَهما في العمَلِ»، وإنّما يجبُ العمَلُ عندَه وعندَ القاضي بما رجَحَ قطْعاً، ولا ترجيحَ في القَطْعيّاتِ لعَدَمِ التعارُضِ بينَهما كما سيأتي.

والصحيحُ: وجوبُ العمِلِ بالراجِح، وإن كان المرَجَّحُ ظَنّاً؛ لأنَّ المعلومَ مِن حالِ الصَّحابةِ ومَن بعدَهم منَ التابعينَ والعلماءِ، أنهم ـ عندَ تعارُضِ الأمارات ـ يَعتمدونَ الأرجَحَ، ويرفُضونَ المَرْجوح، فكان ذلكَ إجماعاً منهم على وجوبِ العمَلِ بالراجح(٣).

فأمّا إذا لم يُمكِنِ المجتهدَ الترجيحُ بينَ الدليليْن: فقيلَ: «إنّهما يتَساقطانِ، ويلتمسُ الحُكْمَ مِن غيرِهما إن وجَدَ».

وقيلَ: «لا يتَساقَطانِ، لكنْ يُخيَّرُ المجتهدُ في العَمَلِ بأيِّهما شاء»، وهُو مذهبُ الإماميْنِ: أبي سعيدِ الكدميِّ، وابنِ بركةَ البهلوي.

وقيلَ: «بالوقْفِ»، بمعنى: أنّهُ لا يُحكَمُ بتساقُطِهما، ولا بالعمَلِ بأحدِهما.

---

(١) انظر: «المحصول» (٤٠٩:٥ وما بعدها) للرازي، «وشرح الكوكب المنير» (٦١٩:٤) لابن النجار، و«حاشية البنّاني» (٣٦١:٢)، و«المنخول» ص٤٢٦ للغزالي.

(٢) انظر: «الإبهاج» (٢١٥:٣) للسبكي، و«المنخول» ص٤٢٦ للغزالي، و«حاشية البنّاني على شرح الجلال المحلي» (٣٦١:٢).

(٣) انظر «رفع الحاجب» (٦٠٨:٤) للتاج السُّبكي.

فهذهِ ثلاثةُ أقوال(١).

قال المحليُّ(٢): «أقربُها التَّساقُطُ مطلقاً، كما في تَعارُضِ البَيِّنتين».

وفي المسألةِ قولٌ رابعٌ، وهُو: التخييرُ بينَهما في الواجباتِ؛ لأنّه قد يُخَيَّرُ فيها، كما في خِصَالِ كَفّارةِ اليمين(٣)، والتساقُط في غيرِ الواجبات.

وأقولُ: إنّ التخييرَ بيْنَ الدليليْنِ مُطلقاً، سواءٌ كانا في الواجباتِ أو في غيرِها، لا معنَى لهُ، إذْ ليس أحدُ المتَعارضيْنِ أَوْلى بالأخْذِ بِهِ منَ الآخَر، فالمتمسِّكُ بأحدِهما متمسِّكٌ بدليلٍ مُعارَض بمِثْلِه، والعمَلُ بِهِ من غيرِ مرجّحٍ تحكُّم.

والقولُ بالوقْفِ أقرَبُ إلى طريقِ السلامة. والقولُ بِتساقُطِهما هُوَ الصّحيحُ عندي، والله أعلم.

ثم إنَّه أخذ في بيانِ ما يصِحُّ تَعارُضُه منَ الأدِلّة وما لا يصِحُّ، وفي كيفيَّةِ التخَلُّص منَ التعارُضِ، فقال(٤):

ولا يصحُّ بَيْنَ قَطْعِيَّيْنِ ... تَعارُضٌ أو بيْنَ ظَنِّيَّيْنِ
هذا هُوَ الحقُّ وقومٌ حَسَّنُوا ... بأنّهُ في الظنِّيَّيْن مُمْكِنُ
وإنْ أتَى مُوهِمُ ذاكَ وجُهِلْ ... لأيِّ شيءٍ فعَلَى النسخِ حُمِلْ
والتُمِسَ الجامعُ إن لم يُعلما ... أيُّ الدَّليليْنِ الذي تقَدَّما

---

(١) انظر: «المنهاج» ص٥٠٧ للمرتضى الزيدي، و«حاشية البنّاني» (٢:٣٥٩-٣٦٠).

(٢) انظر: «حاشية البنّاني على المحلّي» (٢:٣٥٩).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢:٣٥٩-٣٦١)، و«المنهاج» ص٥٠٧ للمرتضى الزيدي، و«المستصفى» (٤:١٦٤) للغزالي.

(٤) انظر: «الإبهاج» (٣:٢٠٢) للسبكي، و«الإحكام» (٤:٢٥١) للآمدي، و«الإرشاد» ص١٩٦ للشوكاني، و«منتهى الوصول» ص١٩٦ لابن الحاجب.

وَارْجِعْ إِلَى الترجيحِ إن لم يُمكِنِ جمْعُهما في قالبٍ مُستَحْسَنِ

لا يصِحُّ التعارضُ بيْنَ الأدِلَّةِ القَطْعيّةِ، كدليلِ إثباتِ الرُّؤْيةِ ونفْيِها، إذْ يَستحيلُ اجتماعُ ثُبوتِ أمرٍ وانتفائه، فلا بدَّ وأن يكونَ أحدُهما باطلاً اتّفاقاً.

وجَوَّزَ المحليُّ القولَ بصِحَّةِ تعارُضِهِما[١]، وهُوَ باطلٌ قَطْعاً.

وأمّا تعارُضُ الدليليْنِ الظنّيَّيْن فقدِ اختُلِفَ في جَوازِه، ونُسِبَ القولُ بجوازِ التعارُضِ فيهِما إلى الجمهور[٢]؛ لأنَّ ذلك لا يؤدِّي إلى مُحالٍ عندَهم.

وقال الكرْخيُّ، وأحمدُ بنُ حنبلٍ: لا يصِحُّ تعارُضُ الظَّنِّيَّيْن أيضاً[٣].

واحتَجُّوا على ذلكَ بأنّ الظَّنِّيَّيْن إذا تَعارَضا، فإمّا أن يُعمَلَ بهِما أو بأحدِهِما، معيَّناً أو مُخيَّراً، أوْ لا. والأولُ: باطلٌ، والثاني: تَحكُّمٌ، والثالثُ: يَستَلْزِمُ كوْنَ الشيءِ حلالاً لزيدٍ، حراماً على عَمْروٍ، مِن مُجتهدٍ واحد، والرابع: كذِبٌ؛ لأنه يقولُ: لا حرامٌ ولا حلال، ولا بدَّ مِن أحدِهما.

وأجيبَ: بأنّهُ يُعمَلُ بهما في أنّهما وَقَفاهُ عنِ العَملِ، فوَقَفَ، أو بأحدِهِما مُخيَّراً، ولا يعمَلُ بهما، ولا تناقُضَ إلاّ في اعتقادِ نفْيِ الأمريْنِ، لا في ترْكِ العمَل.

وأنتَ خبيرٌ بأنّ هذا الاحتجاجَ، وهذا الجَواب، مَبْنِيّانِ على منْعِ تعارُضِ الظَّنِّيَّيْن في ذِهْنِ المجتهد، لا على منْعِ تعارُضِهِما في نفْسِ الأمر.

والصَّحيحُ: أنّهُ يصِحُّ تعارُضُهما في ذِهْنِ المجتهد. أمّا في نفْسِ الأمرِ،

(١) انظر: «حاشية البنّاني» (٢:٣٦١).

(٢) انظر: «المستصفى» (٢:٣٩٣) للغزالي، و«حاشية البنّاني» (٢:٣٥٩)، و«العضد على ابن الحاجب» (٢:٣١٠)، و«فواتح الرحموت» (٢:١٨٩) للأنصاري.

(٣) انظر: «المحصول» (٥:٣٨٦ وما بعدها) للرازي، و«حاشية البنّاني» (٢:٣٥٩).

فالحقُّ أنّهُ لا يصِحُّ تعارُضُهما، وإن كانا ظَنِّيَّيْنِ؛ لأنّهُ إمّا أن يكونَ كلاهُما عنِ الشارعِ أوْ لا. فإن لم يكونا عنِ الشارعِ فهما أو أحدُهما كذِب، وإن كانا عنِ الشارعِ، فلا بدَّ وأن يكونَ أحدُهما ناسخاً، والآخَرُ منسوخاً، ولا يصِحُّ تَوارُدُهما عنِ الشارعِ على غيرِ ذلكَ التقدير؛ لأنّهُ يلزَمُ مِن توارُدِهما علَى غيرِ ذلكَ ما يَلْزَمُ مِن تعارُضِ القَطْعيَّيْنِ، إذْ لا فَرْقَ بينهَما في نفْسِ الأمر، إلاّ أنّ الظَّنِّيين إنّما كانا ظَنِّيين بالنظرِ إلى طريقِ نقْلِهما، أو بالنظَرِ إلى ضَعفِ دِلالتِهما، فإن تَيَقَّنّا أنهما عنِ الشارعِ، وتَيَقَّن المرادَ منهُما، فهُما قَطْعِيّانِ، وهذا ظاهرٌ كما ترى.

وقيلَ: بجَوازِ تعارُضِ الدَّليليْنِ الظَّنِّيَّيْنِ، حتّى في نَفْسِ الأمرِ ونُسِبَ هذا القولُ إلى الأكثر[١].

والحقُّ ما قَدَّمتُ لكَ، من أنَّهُ يمتنعُ تَعارُضُهما في نفْسِ الأمر، ولا يَمتنعُ في ذِهْنِ المجتهد. ومِن هنا يصحُّ ترجيحُ أحدِهما على الآخَر، ويُلتَمَسُ الجَمْعُ بينَهما، إلى غيرِ ذلكَ منَ الأحكام.

وقيلَ: إنّهُ لا مانعَ مِنْ تعارُضِ القَطْعِيَّيْن أيضاً[٢]، بالنظَرِ إلى ذِهْنِ المجتهد، لا بالنظرِ إلى نفْسِ الأمرِ، فإنّ ذلك مُحالٌ كما مَرَّ، وتَعارُضُهما في ذِهْنِ المجتهدِ ممكنٌ، لاحتمالِ جهْلِ النَّسْخِ، وعدَمِ الاطِّلاعِ على الأسباب، ونحوِ ذلك.

وأقولُ: إنّ القَطْعيَّيْن لا يصِحُّ تعارُضُهما مِن حيثُ هما قطْعيّانِ، فإن عَرَضَ عليهِما ما يصِحُّ معَه تعارُضُهما، صارا ظَنِّيين قطْعاً.

---

(١) انظر «حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٥٩)، و«حاشية الأزميري» (٢:٣٨٢)، و«إرشاد الفحول» ص٢٧٥ للشوكاني.

(٢) انظر: «المستصفى» (٢:١٣٧) و«المنخول» ص٤٢٧، للغزالي، و«جمع الجوامع بحاشية المحلّي» (٢:٣٥٧ ـ ٣٦١) لابن السبكي، و«المنهاج» ص٤٩٦ وما بعدها للمرتضى الزيدي، و«اللمع» ص٦٦ للشيرازي، و«البرهان» (٢:١١٤٣) للجويني، و«الإرشاد» ص٢٧٤ للشوكاني.

أمّا القاطِعانِ العَقْليّانِ، فلا يصِحُّ تعارُضُهما اتِّفاقاً، فلا تَعارُضَ بيْنَ ما يقتَضي حدوثَ العالِمَ، وبينَ ما يقتَضي قِدَمَه، بلِ المُقتَضي لِقِدَمِه باطلٌ، وإلاّ لزِمَ إثباتُ مَتناقضيْنِ، واجتماعُ ضِدَّيْنِ، وهُوَ مُحال.

وكذلكَ، لا يصِحُّ التعارُضُ بينَ قطْعيٍّ وظنيٍّ؛ لأنّهُ لا وجودَ للظنِّ معَ ثُبوتِ القطْع.

وقيلَ: بجوازِ تعارُضِهما[1]، وأنّهُ إنّما يُرجَّحُ القطْعيُّ لقُوتِه، لا لانتفاءِ الظنِّ عندَ وجودِه.

والصحيحُ الأولُ؛ إذْ لا بقاءَ للظنِّ عندَ القطْعِ؛ لأنَّ القطْعَ ثمَرةُ اليقينِ، والظنُّ على خِلافِهِ، وهما نقيضانِ لا يمكنُ اجتماعُهما في محلٍّ واحد.

فإذا عَرَفْتَ ما قرَّرْناهُ، فاعْلَمْ أنّهُ إن ورَدَ دَليلانِ، وتوَهَّمْتَ تعارُضَهما، فاحمِلْهما على أنَّ أحدَهما ناسخٌ، والآخرُ منسوخ، لئلاّ يلزَمُ التناقضُ في كلامِ الله، أو كلامِ رسُولِه ﷺ.

فإنْ عُلِمَ المتقدِّمُ منهما حُكِمَ بأنّهُ منسوخ، وعُمِلَ بالثاني؛ لأنّهُ الناسخُ. وإنْ جُهِلَ المتقدِّمُ منهما التُمِسَ الجَمْعُ بينَهما إن أمكَنَ، فإن تعَذَّرَ الجمْعُ بينَهما التُمِسَ ترجيحُ أحدِهما على الآخرِ بوجْهٍ منَ الوجوهِ التي سنَذْكُرُها.

مثالُ ما أمكَنَ فيهِ الجَمْعُ بينَ المتَعارضيْنِ: حديثُ الترمذيِّ وغيره: «أيُّما إهَابٍ دُبغَ فقد طَهُرَ»[2]، مع حديثِ أبي داود والترمذيِّ وغيرِهما «لا تَنتَفِعوا منَ المَيْتَةِ بإهَابٍ ولا عَصَب»[3]، الشاملِ للإهابِ المدبوغِ وغيرِه، فخَصَّصْنا

(١) انظر: «حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٥٩)، و«المستصفى» (٤:١٦١) للغزالي.

(٢) أخرجه الترمذي (١٧٢٨)، وأبو داود (٤١٢٠)، وهو في «مسند الربيع» (٣٨٩) بلفظ مختلف.

(٣) أخرجه أبو داود (٤١٢٧)، والنسائي (٧:١٥٥)، والترمذي (١٧٢٩) وغيرهم من حديث عبدالله بن عكيم. وقال الترمذي: هذا حديث حسن.

الحديثَ الأخيرَ بالحديثِ الأوّل، فجعَلْناهُ في غيرِ الإهَابِ من أجزاءِ المَيْتة، جَمْعاً بينَ الأدِلَّة.

وقيلَ: «يُرجَّحُ الأرجَحُ منَ المتعارضيْنِ، وإن أمكَنَ الجمْعُ بينَهما»[١].

والأولُ هُوَ الصّحيح؛ لأنَّ في الجمْعِ بينَهما إبقاءً لهما، وفي الترجيحِ إلغاءُ أحدِهما.

ثُمَّ إنَّ المَلْغيَّ ـ وإن كان مرجوحاً مِنْ وجْهٍ ـ فمدلولُه المُمْكنُ العمَلُ بهِ عندَ الدليلِ المُعارِضِ لهُ باقٍ على حالِه، لا مُعارِضَ لهُ، حتّى يرجحَ عليه، فلا دليلَ على اطِّراحِهِ رأساً.

مثالُه: دِلالةُ الحديثِ الثاني مِنْ هذيْنِ الحديثيْنِ على تحريمِ الانتفاعِ بما عدا الإهَاب مِن أجزاءِ المَيْتة، فلو اطَّرَحْناهُ بمعارضةِ الحديثِ الأولِ لهُ لَلَزِمَ اطِّراحُ دِلالتِه في تحريمِ ما عدا الإهَاب منَ المَيْتة ولا دليلَ على ذلك؛ لأن الحديثَ الأولَ إنّما عارَضَهُ في الانتفاعِ بالإهَابِ لا غيرُ.

واعلَمْ أنّ ما ذكَرْتُه منَ الأحكام ـ في تعارُضِ الأدِلّةِ ـ جارٍ فيما إذا كان الدليلانِ منَ الكتابِ أو مِنَ السُّنَّة، أو مِنْ كتابٍ وسُنَّةٍ ولا يُقدَّمُ في ذلكَ الكتابُ على السُّنَّةِ، ولا السُّنَّةُ على الكتابِ إذا كانا في القوةِ والدِّلالةِ سواء.

وقيلَ: «يُقدَّمُ الكتابُ على السُّنَّةِ»[٢] لِحديثِ مُعاذٍ المُشتملِ على أنّهُ يَقْضي بكتابِ اللهِ، فإن لم يَجِدْ فبِسُنَّةِ رسولِ اللهِ ﷺ[٣]، وأقَرَّهُ رسولُ اللهِ ﷺ على ذلك.

---

(١) انظر: «الإحكام» (٤:٢٤١) للآمدي، و«اللمع» ص٦٦ للشيرازي، و«الإرشاد» ص٢٧٤ للشوكاني، و«المنخول» ص٤٢٧ للغزالي.

(٢) انظر: «حاشية البنّاني على المَحلي» (٢:٣٦٢).

(٣) رواه أحمد ٤/ ٢٣٠ و٢٣٦ و٢٤٢، وأبو داود (٣٥٩٢)، والترمذي (١٣٢٧).

وقيلَ: «تُقدَّمُ السُنةُ على الكتاب»[1]، لقولِه تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

مثالُ ذلكَ قولُه ﷺ في البحرِ: «هُوَ الطَّهورُ ماؤه، الحِلُّ ميتَتُه»[2]، معَ قولِه (تعالى) ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾ (الأنعام: ١٤٥) إلى آخرِ الآية. فكلٌّ واحدٍ منَ الدليليْنِ مُتناوِلٌ لخِنزيرِ البحر:

فالقائلونَ بتقديمِ الكتابِ على السُنةِ يُحرِّمُونَ خِنزيرَ البحرِ بهذهِ الآية.

والقائلونَ بتقديمِ السُنَّةِ على الكتابِ يحلِّلونَهُ لذلكَ الحديث.

ونحن نجمَعُ بينَ الدليليْنِ، فنحمِلُ الآيةَ على خِنزيرِ البرِّ، لأنه المُتَبادِرُ في الأذهان[3].

ونَقْضي بعُمومِ الحديث، لكنّا نَكْرَهُ أَكْلَ خِنزيرِ البحرِ، لِشِبْهِهِ بخنزيرِ البرِّ، ولاحتمالِ أن يكونَ مراداً في الآية.

أمّا حديثُ معاذٍ فمحمولٌ عندَنا في غيرِ التعارُض.

وأمّا قولُه (تعالى): ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤) فلا يدُلُّ على تقديمِ السُنة، لاحتمالِ أن يكونَ البيانُ بما أُنزِلَ أيضاً.

سلَّمْنا أنّ المبيِّـنَ مقدَّمٌ على المبيَّنِ، فمِن أينَ لنا أنْ السُنَةَ المُعارِضةَ مُبينةٌ معَ احتمالِ أنها مُبيَّنة؟ والله أعلم.

---

(١) انظر: «إرشاد الفحول» ص٢٤١ للشوكاني، و«البرهان» (١١٨٦:٢) للجويني.

(٢) أخرجه الإمام الربيع في «مسنده» عن ابن عباس (١٦١)، وأحمد (٢٣٧:٢، ٣٦١).

(٣) انظر: «مشارق أنوار العقول» للإمام السالمي (٢٤٠:١، ٢٤١).

ثم إنّهُ أخَذَ في بيانِ وجوهِ التراجيحِ، فقال:

فرُجِّح الأقوَى على مـــا دونَهْ إن وافَـقَ الإسـنادَ أو مُتُونَـهْ
فالمتْنُ ما انطَوى علَى النصُوصِ مِن جانبِ العُمومِ والخُصوصِ
والأمرُ والنَّهيُ ونحـــوُ ذلـــكا ترجيحُـهُ بحسْـبِ مـا هُنالـكا
مثـــــالُهُ تقـــدُّمُ الصـــريحِ علـى الكناياتِ لـدَى الترجيحِ
ومِثـــلُهُ تـقــــدُّمُ العـــبارةِ علـى الإشـاراتِ مـعَ الدَّلالـةِ
وهــكـــذا تقَــدُّمُ المُبـــيّنْ عـن مُجمَـلِ الألفـاظِ للتعيُّـنْ
وَقِسْ عليهِ كلَّ مـا لم أذكُـــرِ فــإنّــهُ الجَــلِـيُّ للمُعْتبِــرِ

يُرجَّحُ منَ الدليليْن المتعارِضيْنِ أقواهُما، سواءٌ كانت تلكَ القوةُ في إسنادِ ذلكَ الدليلِ، أو في متْنِه.

والمرادُ بالإسناد: طريقُ النقْلِ. والترجيحُ بقوتِه إنّما يكونُ في الأخبارِ الآحَاديّة، والقراءاتِ الشّاذّةِ، ونقْلِ الإجماع.

والمرادُ بالمَتْنِ: ما يتَضمَّنُه الكلامُ مِن عُمومٍ وخصوصٍ، وأمْرٍ ونَهْيٍ، وإطلاقٍ وتقييد، وإجمالٍ وتبيين، وصَريحٍ وكِنَاية، وعبارةٍ وإشارةٍ، ونحوِ ذلك.

والترجيحُ فيهِ مختَصٌّ بالكتابِ والسُّنَّةِ: المُتَواتِرةِ والآحَاديّة، فيُرجَّحُ الأقوَى منَ المَتْنيْنِ على الآخَر، مثالُه: تقَدُّمُ الصَريحِ على الكِنايةِ، وتَقدُّمُ العبارةِ على الإشارة، وتَقدُّمُ المُبيَّنِ على المُجْمَل، فإنّ كلَّ واحدٍ مِن هذهِ الأشياءِ مُقدَّمٌ على الآخَر، لكوْنِهِ أقوَى منهُ دِلالةً.

وَقِسْ ما لم أَذْكُرْهُ منها على ما ذكَرْتُه، فإنه الواضحُ للقائس البصير، والمُتأمِّلِ الخبير. فتقولُ: الخاصُّ مقدَّمٌ على العامِّ، ولو كان خصُوصُه مِن وجْهٍ دونَ وجْهٍ، فهُوَ مُرجَّحٌ على العامِّ مِن كُلِّ وجْه؛ لأنَّ في العَمِلِ بهِ عمَلاً بالدليليْنِ جميعاً، وفي خِلافِ ذلكَ إلغاءُ الخاصّ.

ولأنّ تطرُّقَ التخصيصِ إلى العامِّ مِن كلِّ وجْهٍ أكثرُ مِن تطرُّقِه إلى العامِّ مِن وجْهٍ؛ لأنّ جهتَهُ التي قد يُخصَّصُ منها لا يدخُلُها بعدَ ذلكَ تخصيص، فظَهَرَ لكَ أنّ تطرُّقَ التخصيصِ إلى العامِّ من كلِّ وجْهٍ أكثر.

قال صاحبُ «المِنْهاج»[1]: «وأقرَبُ ما يُمثَّلُ بِهِ لو قالَ ﷺ: «كُلُّ مُسكِرٍ حرامٌ»[2] ثم قال: ما أَسْكَرَ بالخِلْقةِ فهُو حَلالٌ. فالأولُ عامٌّ مِن كلِّ وجْه، والثاني خاصٌّ من وجْهٍ، وهُو: كوْنُه مقيَّداً بالخِلْقَةِ، عامٌّ مِن وجْهٍ، وهُو: كوْنُه يَعُمُّ كلَّ مُسكرٍ من هذا الجِنْس، فيُرجَّحُ العامُّ مِن وجْهٍ واحدٍ على العامِّ مِن كلِّ وجْهٍ، لِما ذُكِرَ».

ويقَدَّمُ أيضاً العامُّ الذي لم يُخصَّصْ على العامِّ الذي خُصِّصَ، وذلكَ لَضعْفِ دِلالتِه حينَئذٍ بتخلُّفِ العمُوم الذي وُضعَ لهُ.

ولهذا قال بعضُ العلماءِ: «قد صارَ مُجمَلاً لا يُستَدَلُّ بهِ على ما بَقِيَ داخلاً تحتَه»[3].

ويقدَّمُ تخصيصُ العامِّ على تأويلِ الخاصِّ، لكثْرةِ تخصيصِ العامِّ بخِلافِ تأويلِ الخاصِّ، فهُو قليل، ولهذا كانتْ أكثرُ العُموماتِ مخصَّصةً، وأكثرُ الظواهرِ الخاصّةِ مقرَّرةً غيرَ مؤوَّلة، ومِن ثَمَّ كان المُطلَقُ الدالُّ على واحدٍ لا بِعيْنِهِ، مُرجَّحاً على العامّ، ولأنَّ الخاصَّ أقوَى دِلالةً وأخَصُّ بالمطلوب.

وإذا تعارَضَتْ صِيَغُ العمومِ فيُرجَّحُ العامُّ الشَّرْطي، نحوَ: مَن يُكرِمْني أُكرِمْه، ونحوَ ذلك، فإنّهُ يُرجَّحُ على النَّكِرةِ المَنْفِيّةِ وغيرِها منَ العُمومات، والوجْهُ في

(١) انظر: «منهاج الوصول» ص٥٠٤ للمرتضى الزيدي.
(٢) متفقٌ عليه: البخاري (٢٤٢)، ومسلم (٢٠٠١).
(٣) «منهاج الوصول» ص٥٠٤ للمرتضى الزيدي.

ذلكَ: أنّ المشروطَ في حُكمِ المُعَلَّل، بخِلافِ غيرِ المشروط، فليس في حُكمِ المُعلَّل، والمُعَلَّلُ أَوْلى؛ لأنّ التعليلَ يدعو إلى الانقيادِ والقَبول، بخِلافِ النَّكرةِ المَنْفية، فإنّ عمومَها لا يتَضمَّنُ التعليل.

قال صاحبُ «المِنهاج»[1]: «وقد تَرْجَحُ النَّكِرةُ المَنْفِيّةُ على العُمومِ الشَّرْطيِّ، لقُوَّةِ دِلالتِها على العموم، لأنَّ خروجَ الواحدِ منها يُفيدُ خُلْفاً في الكلام. ألا ترى أنك إذا قلتَ: لا رجُلَ في الدارِ، كذَبْتَ بوجودِ واحد، بخِلافِ العُموم الشَّرْطيّ».

قال بعضُ شارِحي «المُنتهَى»: «وهذا الوجْهُ يُرجِّحُ عمومَ النَّكِرةِ المَنْفِيّة، على جميعِ أقسامِ العُموم»[2].

ويَرجَحُ الجَمْعُ المُعرَّفُ بلامِ الجِنْس، وعمُومُ «مَن» و«ما» على اسمِ الجِنْسِ المُعَرَّفِ باللام، نحوَ: «الرجُلُ خيرٌ من المرأة»، وما أشبَهَ ذلك.

أمّا ترجيحُ الجمْعِ المعَرَّفِ على اسمِ الجِنْسِ المُعرَّف، فلكوْنِه أقوَى عموماً مِن حيثُ إنَّ اسمَ الجِنْسِ المُعرَّف الأغلبُ فيهِ الرجوعُ إلى المعهود، فأكثرُ أحوالِهِ مُفْرَدٌ لا عُمومَ فيه، والأغلبُ منَ الجمْعِ المُعرَّفِ خِلافُ ذلك.

وبهذا الوجْهِ أيضاً يرجَحُ عمومُ «مَن» و«ما» على الجِنْسِ المُعرَّفِ مِن أنّ الأغلبَ عليهما الشمولُ بخِلاف.

ويَرجَحُ عمومُ الجمْعِ المُعرَّفِ على عُمومِ «مَن» و«ما» لِجَوازِ إطلاقِهما على الواحد، بخلافِ الجمْعِ، فلا يُطلَقُ عليهِ إلاّ نادراً.

---

(١) المصدر السابق ص٥٠٥.

(٢) انظر: «العضد على ابن الحاجب» (٢:٣١٤).

ويَرجَحُ النَّهْيُ على الأمرِ؛ لأنَّ طلَبَ التركِ أشَدُّ مِن طلَبِ الفعل، إذِ العقلاءُ في دفْعِ المفاسدِ أشَدُّ اهتماماً منهم في طلبِ المصالح.

والتحقيقُ: أنّ دفْعَ الضررِ أهَمُّ مِن طلبِ النفْع.

فقولُ المصنّفِ: (ترجيحُهُ بحسْبِ ما هنالكا) معناهُ: أنّ الترجيحَ في المتْنِ يكونُ بحسَبِ الأقوَى منَ الدليلَيْنِ، وليس المرادُ أنّ المُقدَّمَ في الذِّكْرِ هُوَ الراجحُ على المؤخَّرِ عنه، إذْ قد يكونُ المتأخِّرُ ذِكْراً، أقوَى مِن وجْهٍ على المتقدِّمِ ذِكْراً.

ومِن هنا قُدِّم النهْيُ على الأمرِ عندَ التعارُضِ، فلا يُشكِل عليكَ ذلك.

واعلَمْ أنّ التقييدَ كالتخصيصِ في هذا الحُكْم، فتقييدُ المُطلقِ أرجَحُ مِن تأويلِ المُقيَّد، والمُطلقُ المُقيَّدُ مِن وجْهٍ أرجَحُ مِنَ المُطلقِ الذي لم يُقيَّدْ.

وكذلك يَرجَحُ المُطلقُ الذي لم يُختَلَفْ في تقييدِه، على المطلِق الذي اختُلِفَ في تقييدِه ولبعضِهم نَظرٌ في هذه القاعدة.

قال صاحبُ «المِنهاج»[1]: «ولعلَّ وجْهَ النظَرِ: أنَّ المطلقَ يُخالِفُ العُموم، فإنَّ المطلقاتِ التي لم تقيَّدْ أكثرُ من المطلقاتِ المقيَّدة، وذلك يظهَرُ في المُطلقاتِ القُرآنية، بخلافِ العمُومات، فهي بالعكسِ من ذلك، وإذا كان الأمرُ كذلكَ فلا وجْهَ لأَرْجَحيّةِ المطلقِ المقيَّدِ على غيرِ المقيَّد».

وكذلك العامُّ الذي لم يُختَلَفْ في تخصيصِه، أرجَحُ منَ العامِّ الذي اختُلِفَ فيه وفي تخصيصه.

ويَرجَحُ الأقلُّ احتمالاً على الأكثرِ احتمالاً، نحوَ: أن يكونَ في أحدِ

(١) «منهاج الوصول» ص٥٠٤.

الدليليْنِ لفْظةٌ مشترَكةٌ بينَ معنييْن، وفي مُعارِضِه لفْظةٌ مشترَكةٌ بينَ معانٍ ثلاثةٍ فالأولُ أرجَحُ لِبُعْدِه عنِ الاضطراب.

قيلَ: «ويؤخَذُ مِن هذا ترجيحُ الخبرِ على الأمْر»[1]؛ لأنَّ الأمرَ يأتي على معانٍ كثيرة: كالتهديدِ، والإرشاد، والإباحة، ونحوِ ذلك ، بخِلافِ الخبر.

وتَرجَحُ الحقيقةُ على المَجاز، فإذا تعارَضَ خَبَرانِ، أحدُهما جميعُ ألفاظِه حقائقُ في معانيها، وألفاظُ معارضة مَجازيّةٌ، فالحقيقةُ أرجَحُ مِنَ المجاز، لعَدَمِ افتقارِها إلى قرينةٍ تُميِّزُها، بخِلافِ المجاز.

ويَرجَحُ المَجازُ الأقربُ على المجازِ الأبعَد، وإنّما يكونُ المجازُ أقربَ لأحدِ أُمور:

إمّا لِكَثْرةِ استعمالِه في الألسُنِ، كإطلاقِ الأسدِ على الشُّجاع، فإنّ هذا الإطلاقَ شائعُ الاستعمال، بخِلافِ إطلاقِ الأسَدِ على الرجُل الأبْخَر، لِنَتَنِ ريحٍ في فَمِ الأسَد؛ لأنَّ ذلك قليلُ الاستعمال.

وإمّا أن يكونَ أحدُ المَجازَيْنِ أقوَى شِبْهاً بالحقيقةِ لِقُرْبِه منها، مثالُه: قولُه ﷺ: «العَيْنانِ تَزْنِيانِ، والرِّجْلانِ تَزْنِيان»[2]، فإنّ الزنا في الموضعيْن مَجاز، لكنّ زنا العينِ بمنزلة النظَرِ إلى الأجنبيّة ـ أقوى شِبْهاً بالحقيقةِ من زنا الرِّجْل، الذي هُوَ المَشْيُ إلى الأجنبيَّة، لكنْ قد يكونُ المجازُ أقوَى شِبْهاً أقلَّ استعمالاً منَ المجازِ الأضعفِ شِبْهاً، فيَرجَحُ الأكثرُ استعمالاً، وإن كان المُعارِضُ أشبَهَ بالحقيقة.

---

(١) نظر: «حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٦٢)، و«الإحكام» (٤:٢٥٠) للآمدي، و«مختصر ابن الحاجب والعضدَ عليه» (٢:٣١٢).

(٢) متفقٌ عليه: أخرجه البخاري (٦٢٤٣)، ومسلم (٢٦٥٨) من حديث أبي هريرة، وأصل الحديث عند الربيع في «المسند» (٦٣٥) من حديث ابن عباس.

وإمّا أن يكونَ أحدُ المجازَيْنِ أظهَرَ مُلازَمةً للمُشبَّهِ لهُ منَ المجازِ المُعارِضِ لهُ، فإنّ الأولَ يكونُ أرجَحَ لِبُعْدِهِ عنِ الاضطرابِ في التفاهم. مثالُه: قولُه ﷺ: «الخالةُ أمٌّ»[1] فهُوَ أقربُ مجازاً وأظهَرُ التزاماً مِن لو قالَ: الخالةُ جَدَّة؛ لأنَّ الجَدَّةَ تُطلقُ على أُمِّ الأُمِّ وعلى أُمِّ الأبِ، ومُلازَمةُ الشِّبْهِ بينَ الخالةِ والأُمِّ ثابتةٌ مستمرة، بخِلافِ غيرِ الأُم.

ويَرجَحُ المجازُ على اللفْظِ المُشترك، فإذا تعارَضَ خَبرانِ أحدُهما لفْظُهُ مَجازيٌّ والآخَرُ لَفْظُهُ مشتركٌ، فالمجازُ أرجَحُ في الأصحِّ كما مَرَّ.

ويَرجَحُ منَ اللفظيْنِ أشدُّهما استعمالاً، سواءٌ كانا حقيقتيْن أم مجازيْن، أم حقيقةً ومجازاً، والمَجازُ أشهَرُ، فإنّهُ ـ لأجْلِ الشُّهرة ـ أرجَحُ منَ الحقيقة، لأنه لا بالشُّهرةِ[2] صار كالحقيقة، وصارتِ الحقيقةُ بالنسبةِ إلى المجازِ الأشهَرِ في مَنزلةِ المجازِ، لِسَبْقِ الذِّهْنِ إلى المجازِ المشهور، دونَ الحقيقةِ الغيرِ المشهورة.

ويَرجَحُ اللفْظُ الذي استُعْمِلَ في الشرعِ في معناهُ اللُّغويِّ، على اللفْظِ الذي استُعْمِلَ في الشرعِ في معناهُ الشرعيِّ دونَ معناهُ اللُّغويِّ، مثالُه: قولُه تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة: ١٠٣)، فإنّ الشرعَ استعمَلَ لفْظَ الصلاةِ في معناهُ اللُّغويِّ، فلو عارَضَه ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ﴾ (التوبة: ٨٤) فإنَّ الشرعَ استعمَلَ لَفْظَ الصّلاةِ في معناهُ الشرْعي، فيَرجَحُ الأوّل، لِتطابُقِ اللغةِ، والشرع، بخلافِ الآخَر، بخلافِ اللفظ المُنفرِدِ الذي لهُ معنىً في اللغة، ثُمَّ نقَلَهُ الشارعُ إلى معنىً آخر، فصار حقيقةً فيه، كالصومِ والحَجِّ وغيرهما، فإنه إذا عارَضَه المعنَى اللُّغويُّ قُدِّمَ الشرعُ عليه؛ لأنَّ اللُّغويَّ يكونُ ـ في خِطابِ الشارعِ ـ المجاوز الأول بمنزلةِ الحقيقة، والحقيقةُ مقدَّمةٌ على المجازِ كما مَرَّ.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٢٥١)، والترمذي (١٩٠٤)، وغيرهما من حديث البراء بن عازب.

(٢) كذا في الأصل، وصوابه: «بالشُّهرة» بحذف حرف النفي: لا، كما في تصويبات المصنف.

وإذا تعارَضَتِ الدِّلالاتُ، رُجِّحَ الدالُّ بعبارتِه على الدالِّ بإشارتِه، والدالُّ بإشارتِه على الدَّالِ باقتضائه، والدالُّ باقتضائِه على الدَّالِ بدِلالتِه.

وقيل: يُرجَّحُ الدالُّ باقتضائِه على الدالِّ بإشارتِه؛ لأنَّ دِلالةَ الاقتضاءِ مقصودة، فهيَ أبعدُ عن الغلَطِ والوَهْم، بخِلافِ دِلالةِ الإشارة، فإنها غيرُ مقصودة[1].

أقولُ: وقد تَقدَّمَ في بابِ دلالةِ اللفْظِ، أنَّ دِلالةَ الإشارةِ مقصودةٌ أيضاً، وذَكَرْنا هنالكَ ردَّ القولِ بأنها غيرُ مقصودةٍ.

وإذا كان الجميعُ مقصوداً فالإشارةُ أقوى، لكوْنِ الدالِّ عليها ملفوظاً به، بخِلافِه في الاقتضاء، فإنه محذوفٌ مقدَّر.

وأيضاً، فقد يكونُ ذلكَ المحذوفُ مُتعيَّنَ التقدير، وقد يكون غيرَ متعيَّن، فيُحتمَلُ أن يكون المقدَّرُ غيرَ مقصود، بلِ المقصودُ غيرُه.

وأمّا ترجيحُ الاقتضاءِ على المفهومِ، فلأنَّ دِلالةَ الاقتضاءِ متفقٌ على صحّةِ الاعتمادِ عليها، بخلافِ دِلالةِ المفهوم، ففيهِ الخلافُ الذي قَدَّمْنا حِكايتَه، هذا في مفهوم المُخالَفة.

وأمّا ترجيحُ الاقتضاءِ على مفهومِ المُوافَقة، فلِجوازِ أن لا يكونَ الحُكْمُ في محلِّ النُّطْقِ مُعلَّلاً، وبتقديرِ أن يكون مُعلَّلاً، فيجوزُ أن لا يُطَّلَعَ على عَلَّتِه، وإن اطُّلِعَ عليها فيجوزُ أن لا يكونَ في المسكوتِ عنه أَوْلى، ولا مُساوياً. ومعَ ذلك كلِّه، فالحُكْمُ في جانبِ المسكوتِ عنه على جهةِ المُوافَقةِ والمُخالَفةِ غيرُ واقع من مجرَّدِ التخصيصِ بالتنصيصِ، من دونِ بَحْثٍ ونظَرٍ في جهاتِ

---

(١) انظر: «حاشية البنَّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٦٧)، و«منتهى الوصول» ص٢٢٤ لابن الحاجب، و«الإحكام» (٤:٣٥٤) للآمدي.

المقصودِ منَ الحُكْمِ في محلِّ النُّطق، بلِ النظَرُ فيهِ واقع: هل هُوَ أشدُّ مناسبةً للحُكمِ في محلِّ المسكوتِ أم لا ليَبْتَنيَ عليهِ المفهوم؟

وقد يُخطئُ النظَرُ ويُصِيب، وما يتوقَّفُ عليهِ النظَرُ في دِلالةِ الاقتضاء، فليس غيرَ كَوْنِهِ ممّا يتوقَّفُ عليهِ وجودُ الملفوظ.

وإذا تعارَضَتْ أنواعُ دِلالةِ الإشارة، يُرجَّحُ الأقوى منها على حسَبِ ما مَرَّ في مراتبِ الإيماء، وإذا تعارَضَتْ أنواعُ الاقتضاءِ، رُجِّحَ ما اقتضَى تقديرُه صِدْقَ الكلامِ على ما تقتضيهِ الصِّحةُ الشرعية، وعلى ما تقتَضيهِ الصِّحةُ العقْلية. وإنَّما رُجِّحَ الأولُ، لأنَّ ما يتوقفُ عليهِ صِدْقُ المتكلِّم أَوْلى ممّا يتوقَّفُ عليهِ الوقوعُ الشرعيُّ، نظراً إلى بُعدِ الكذبِ في كلامِ الشارع، وقُربَ المُخالَفةِ للوقوعِ الشَّرعيّ.

وكذلك ما يتوقَّفُ عليهِ الوقوعُ العقْليُّ، كقولِهِ تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ (يوسف:٨٢) واللهُ أعلم.

ثُمّ إنَّهُ أخَذَ في بيانِ الترجيحِ مِن جِهةِ الإسنادِ، فقال:

وما أتَى مِــن جانبِ الإسنـادِ — مثْلَ المشـاهيرِ علـى الآحـادِ
ففــي الروايَاتِ كـــهذا المثَلِ — ومِـنْ قَبِيـلِ الـراوي بالتعـدلِ
فقُــدِّمـــتْ روايــــةُ الفقـيهِ — علـى أميـنٍ ليـس بالفقيـهِ
أو كان مِن أَكابـــرِ الصَّحابةِ — أو كان فـي المجلـسِ ذا قَرَابةِ
مـنَ الرسولِ أو مُشافِهاً عـــلى — مَـنْ لم يُشـافَهْ أو بها قد عَمِلا
أو كـــوْنُه مبـــاشراً للـــسَّبَبِ — أو دأْبُـهُ يَـروي عـنِ المُنتَخَبِ
على سِواهُ إن يكنْ فـي مُرسَلِ — وقُـدِّمَ المشـهورُ فـي التفضُّـلِ
ومَن لهــا بعــدَ البلوغِ حَمَلا — علـى الـذي مِـنْ قَبْلِهِ تحَمَّـلا

ومُرسَـــلٌ مِـــن تابعيٍّ قُدِّمـا عـلى الذي مِـن بعـدِهِ فلْيُعْلَما
وهكذا مِـــن جانـبِ المَرْويِّ مثْـلَ سَـمِعْتُ مَـن عـنِ النبـيِّ

الترجيحُ[١] **مِن جهةِ الإسناد**: يكونُ تارَةً مِن جهةِ نفْسِ الخبَرِ المَرْوي، وتارَةً يكونُ مِن جهةِ الراوي:

فأمّا الترجيحُ مِن جهةِ المَرْويِّ، فكترجيحِ الخبَرِ المشهور، على الآحاديِّ الغيرِ المشهور.

قيل: ويُرجَّحُ الخبَرُ المُتَواتِرُ، وإن لم يُذْكَرْ سنَدُه، على الخبَرِ الآحاديِّ المُسنَد[٢].

قال صاحُب «المِنهاجْ»[٣]: «وهذا فيه ضعْف لأنَّ المُتَواترَ يُفيدُ العِلم، فهُو قَطْعيٌّ، والمُسنَدُ إنما يُفيدُ الظنَّ»، ولا تعارُضَ بيْنَ قَطْعيٍّ وظَنِّيٍّ كما مَرَّ.

ومِن ذلكَ أيضاً: تقديمُ الروايةِ التي فيها سمْعتُ رسولَ الله ﷺ على الروايةِ التي فيها: عن رسولِ اللهِ ﷺ أو: قال رسولُ الله ﷺ أو نحوُ ذلكَ، لاحتمالِ الإرسالِ في العبارةِ الثانيةِ دونَ الأُولى.

ومِن ذلكَ: ترجيحُ الخبَرِ الذي ورَدَتْ صيغتُه بلفْظِ النبيِّ ﷺ، على الخبَرِ الذي لم يَرِدْ فيهِ ذلك.

ويُرجَّحُ الخبَرُ، بكوْنِهِ غيرَ مُخْتَلِفٍ في أَلسنةِ الرُّواةِ، على الخَبَرِ الذي

---

(١) انظر: «الإبهاج» (٣:٢١٨ ـ ٢١٩) للسبكي، و«الإحكام» (٤:٢٥١) للآمدي، و«حاشية البنَّاني» (٢:٣٦٣) و«شرح التلويح» (٢:١٠٢ ـ ١١٠) للتفتازاني، «ومنتهى الوصول» ص٢٢٦ ـ ٢٢٨ لابن الحاجب.
(٢) انظر: «المحصول» (٥:٤١٤) للرازي، و«البرهان» (٢:١١٦٢) وما بعدها للجويني، و«المستصفى» (٢:٣٩٢)، و«المنخول» ص٤٦٦ للغزالي، و«المنهاج» ص٤٩٤ للمرتضى، و«وجمع الجوامع على شرح الجلال المحلي» (٢:٣٧٢).
(٣) انظر: «منهاج الوصول» ص٤٩٤.

اختَلَفَتْ رُواتُه في عبارتِه، ويُرجَّحُ الخبَرُ بسُكوتِهِ ﷺ عمّا جرَى في حضْرتِه، على الخبَرِ الذي سَمِعَ عنهُ ولم يُنْكِرْه، ويُرجَّحُ الخبَرُ، الذي قد وقَعَ الحُكْمُ بمقتضاهُ، على الخبَرِ الذي لم يَنْضَمَّ إليهِ حُكْمٌ بِمُقتضاهُ ولو انضَمَّ إليهِ مجرَّدُ العمَلِ بهِ، ونحوُ ذلكَ كثير.

وأمّا الترجيحُ مِن قِبَلِ الراوي فيكونُ بوجوهٍ[1]:

منها: كثرةُ عدالةِ الراوي وثقتُه، بأن يكونَ أشدَّ ورَعاً وتحفُّظاً في دينِه.

ومنها: عِلمُ الراوي، وفِقهُه، فإنّ روايةَ العالِم الفقيهُ مقدَّمةٌ على روايةِ غيرِ الفقيهِ وإن كان أميناً، إذِ الظنُّ بضبْطِ العالِم الفقيهِ أرجَحُ.

ومِن ذلك: تقديمُ روايةِ مَن عُلِمَ ضبْطُه، على مَنْ لم يُعلَمْ منهُ ذلك، ولو كان عَدْلاً.

ومنها: تقديمُ روايةِ أكابرِ الصحابةِ، كأبي بكرٍ، وعمرَ، على غيرِ الأكابر؛ لأنَّ الظنَّ بأنّ أكابرَ الصحابةِ أضبَطُ للشريعةِ، وأخبَرُ بأحوالِ النبيِّ ﷺ، فخبَرُهم مُقدَّمٌ على خبَرِ غيرِهم عندَ التعارُض.

ومنها: ترجيحُ خبَرِ مَن كان قريباً في المجلسِ مِن رسول الله ﷺ على خبَرِ مَن كان بعيداً منهُ؛ لأنّ الظنَّ بسَمَاعِهِ أقوَى، كروايةِ ابْنِ عمرَ: أنّهُ ﷺ «أَفْرَدَ في حَجِّهِ، وكان تحتَ ناقتِهِ حينَ لَبَّى»[2]، فكانتْ روايتُه أرجَحَ مِن روايةِ مَن روى أنّهُ كان قارِناً، وكان أبعَدَ مكاناً.

ومنها: تقديمُ خبَرِ مَن كانتْ روايتُه عن مُشافهةٍ، على خَبَرِ مَن لم يُشافِه، كروايةِ القاسم بْنِ محمَّدِ بنِ أبي بكرٍ، عن عمّتِه عائشةَ (رضي اللهّ عنها):

---

(١) انظر: «المحصول» (٥:٤١٤) للرازي، و«الإرشاد» ص٢٤٤ للشوكاني، و«الإحكام» (٤:٢٩٥) للآمدي.

(٢) متفقٌ عليه: البخاري (١٥٥٢)، ومسلم (١١٨٧).

أنّ بُرَيْرَةَ أُعتِقَتْ وكان زوجُها عبداً[1] على روايةِ مَن رَوى عنها أنَّه حُرٌّ وهُوَ الأسودُ؛ لأنّها عمةُ القاسم، فهُوَ مَحْرَمٌ لها ويُشافِهُها، وهُوَ ينظُرُ إليها، فروايتُه عنها أكثرُ تحقيقاً، ممّن رَوى عنها وهُوَ لا يراها.

ومنها: تقديمُ روايةِ مَن عمِلَ بروايتِهِ على مَنْ لم يَعمَلْ بها؛ فإنَّه إذا كان الراوي عاملاً بمُقْتضى ما رواهُ، والآخَرُ غيرَ عاملٍ بما رواهُ، فالعاملُ بما رَوى أَوْلى بقَبولِ خبَرِه منَ الآخَر.

ومنها: أن يكونَ الراوي مُباشِراً لسَببِ الرِّواية، كروايةِ أبي رافعٍ: أنّهُ ﷺ نكَحَ ميْمونَة، وهُوَ حَلاَلٌ[2]، أي: غيرُ مُحرِم، وكان أبو رافعٍ حينئذٍ هُوَ السَّفيرَ بينهما، أي: هُوَ الذي خطَبَها لهُ ﷺ فرجحت روايتهُ على رواية ابن عباس أنه ﷺ نكَحَها وهُوَ حَرَام[3] أي: مُحْرِم، والمرادُ بالنِّكاحِ العَقْدُ لا الوطء.

ومن ذلكَ: ترجيحُ روايةِ الراوي بكوْنِهِ صاحبَ القِصّة، كقول ميْمونةَ: «تَزَوَّجَني رسولُ اللهِ ﷺ ونحنُ حَلاَلٌ»[4]، فخبَرُها أرجَحُ مِن خبرِ ابْنِ عبّاس، لكونِها صاحبةَ القصّة، فهيَ أَوْلى بمعرفةِ الحالِ حينئذٍ.

ومنها: تقديمُ روايةِ مَن عُلِمَ منهُ أنّهُ لا يَرْوي إلاّ عن عَدْل، على روايةِ مَن لم يُعْلَمْ منهُ ذلك، وهذا إنّما يكونُ في تعارُضِ المُرسلين.

ومنها: تقديمُ خبَرِ المشهورِ بالفضْلِ والعَدَالة، على روايةِ غيرِ المشهورِ، وإن كان عَدْلاً فاضلاً؛ لأنَّ خَبَرَ مَن شُهِرَ بذلكَ أقوى في الظّنِّ من خَبَرِ مَنْ لم يُشهَرْ به.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥٦٣)، والنسائي (٦:١٣٣)، وأبوداود (١٢٣٢ و١٢٣٣ و١٢٣٤ و١٢٣٥ و١٢٣٦)، والترمذي (١١٥٤، ١١٥٥).

(٢) أخرجه أبوداود (١٨٤٣)، والترمذي (٨٤١)، وابن ماجه (١٩٦٤)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن.

(٣) متفقٌ عليه: البخاري (٥١١٤)، ومسلم (١٤١٠).

(٤) أخرجه مسلم (١٤١١)، وأبو داود (١٨٤٣)، والترمذي (٨٤٥)، وابن ماجه (١٩٦٤).

ومِن ذلكَ: الترجيحُ بِكثْرةِ المُزَكِّينَ، وكثْرةِ عَدَالتِهم، فإذا كان المُعَدِّلُون لأحدِ الراوِيَيْن أكثرَ عدَداً مِن مُعَدِّلي الآخَر، كانت روايتُه أرجَحَ.

ومنها: أن يكونَ الراوي قد تحَمَّلَ الروايةَ بعدَ البلوغ، فإنّ روايةَ مَن تحمَّلَ الروايةَ بعدَ البلوغ مُقدَّمةٌ على روايةِ مَنْ تحمَّلَها قبْلَ البلوغ، أعني: إذا تعارَضَتْ روايتانِ عن عَدْلَيْنِ أحدُهما تحَمَّلَ تلكَ الروايةَ قبْلَ البلوغ، والآخَرُ بعدَ البلوغ، فإنّ روايةَ مَنْ تحَمَّلَها بالِغاً أرجَحُ، لكوْنِ البالغِ أقوَى ضَبْطاً، وأصَحَّ تَعقُّلاً.

ومنها: أن يكونَ المُرسِلُ للخبَرِ تابعيّاً، فإنّ مُرسَلَهُ مقدَّمٌ على مُرسَلِ غيرِه، كذا قيل.

قال صاحبُ «المِنْهاج»[1]: والأصَحُّ عندَنا أنّهما سَواءٌ، معَ استوائهما في العَدَالة.

والمُرجِّحاتُ باعتبارِ الراوي وغيرِه كثيرة، وضابِطُها: أنّ ما كان أقوَى في الظنِّ، كان أرجَحَ في القَبول. وما كان أضعَفَ ظَنّاً كان مَرْجوحاً، وإنْ أكثَروا في تفصيلِ المُرجِّحات، فإنّ مَن كان ذا خِبْرةٍ بأحوالِ الرِّجال، وقواعد الألفاظِ، وأحوالِ النبيِّ ﷺ، وأحوالِ الشرعِ الشريف، فلا يَخْفَى عليهِ ترجيحُ الراجحِ منها، وتضعيفُ الضعيفِ، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنَّهُ أخَذَ في بيانِ الترجيحِ مِن جهةِ الحُكْم، فقال:

وما أَتَىَ مِن جانبِ الحُكْمِ فما دَلَّ على التحريمِ فلْيُقَدَّما
وقدِّمَنْ ما جاء بالوجوبِ على الذي قد جاء بالمندوبِ
وغيرهُ وما بِدَرْءِ الحَدِّ قدِّمْ على مُثْبِتِه المُعَدِّي
والخُلْفُ فيما يُوجبُ الطَّلاقا وهكذا ما يوجبُ العِتاقا

(١) انظر: ص٤٩٤.

وقدّموا مــا يقتضي التكلــيفا على خِطاب الوضعِ والتخفيفا
عـــلى مُثَقَّـــلٍ ومُثْبَــتاً عـــلى نــافٍ وضـاقَ الحـالُ أن تُمَثّلا

يكونُ الترجيحُ من جهةِ الحُكْمِ بوجوهٍ:

منها: أنّ ما دَلَّ على التحريمِ مُقدَّمٌ على ما دَلَّ على الإباحةِ، وعلى ما دَلَّ على النَّدْبِ، وعلى ما دَلَّ علَى الوجوبِ، وعلى ما دَلَّ على الكَراهِيَة.

أمّا تقديمُه علَى ما دَلَّ على الإباحةِ، فلأنّ الأَخْذَ بالحَظْرِ أَحْوَطُ، والأَحوَطِيّةُ مطلوبةٌ منّا شرعاً لقولِه ﷺ: «دَعْ ما يَرِيبُكَ إلى ما لا يَرِيبُك»[1]، هذا قولُ أصحابِنا، وبه قال الكَرْخِيُّ، والرازي، وأحمدُ بْنُ حنبل.

وذهَبَ عيسى بنُ أَبَانَ وأبو هاشمٍ «إلى أنهما سَواء فيَتَساقَطانِ»[2].

وأمّا ترجيحُهُ على ما دَلَّ على النَّدْبِ، فلأنّ دَفْعَ المفاسِدِ أَهَمُّ، وذلكَ واضح، فإنّ دفْعَ الضرَرِ أهمُّ منَ استجلابِ النفع.

وأمّا ترجيحُهُ على الدالِّ على الكَراهَيةِ، فلأنّ الأَخْذَ بالحَظْرِ أحوَطُ، فهُوَ أبلَغُ في دَرْءِ المفاسد.

وأمّا ترجيحُهُ علَى الدالِّ على الوجوبِ، فلأنّ الوجوبَ لِجَلْبِ المَصالحِ، والحَظْرَ لِدَفْعِ المفاسِدِ، ودفْعُ المَفْسَدةِ أهَمُّ من جَلْبِ المَصلحة.

ومنها: أنّ الدليلَ الدالَّ على الوجوبِ مُقدَّمٌ على الدليلِ الدالِّ على النَّدْبِ، وعلى الإباحةِ وغيرِهما ممّا عدا الحَظْر، لأنّ الوجوبَ أَحوَطُ، فإذا تعارَضَ

(١) أخرجه أحمد (١:٢٠٠)، والترمذي (٢٥١٨)، والنسائي (٨:٣٢٧)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢٧٠٨) وصحّحه ابن حبان (٧٢٢) من حديث الحسن بن علي بن أبي طالب.
(٢) انظر: «المحصول» (٥:٣٨٠) للرازي، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٥٩)، و«الإحكام» (٤:٢٦٩) للآمدي.

دَليلانِ يقتضِي أحدُهما الوجوبَ، والآخرُ النَّدْبَ، أوِ الإباحةَ، أوِ الكَراهِيةَ، قَدَّمنا ما يدُلُّ على الوجوبِ علَى جميعِ المذكوراتِ، للاحتياطِ المذكور.

ومنها: أن الدالَّ علَى دَرْءِ الحَدِّ مُقدَّمٌ علَى الدالِّ علَى ثُبوتِه، لأنَّ «الحدودَ تُدرَأُ بالشُّبُهات»[1]، ولأنّ الخطأَ في ترْكِ الحَدِّ أهوَنُ منَ الخطأِ في فِعلِهِ. ولا شكَّ أنّ الخبَرَ المُقتضي لِسقُوطِ الحَدِّ يُورِثُ شُبْهةً، فيَسقُطُ بهِ الحَدُّ، ولأنّ مَداخِلَ الخطأِ والغَلطِ في إثباتِ الحدِّ أكثرُ منها في دَرْءِ الحدود.

ومنها: تقديمُ الدليلِ المُوجِبِ للطَّلاقِ أو العتَاقِ، على النافي لهما.

وقيل: «بلْ يُرجَّحُ الدالُّ على انتفائهما»[2].

ونُسِبَ القولُ الأولُ إلى أبي القاسمِ البَلْخِيِّ، ونُسِبَ القولُ بِعَكْسِهِ إلى كثيرٍ منَ الأُصوليِّينَ.

احتَجَّ أبو القاسم البَلْخِيُّ علَى تقديمِ ما يوجِبُ الطلاقَ والعِتَاقَ، بأنّ مُوجَبِهما مُوافقٌ لنفْيِ أصلِ النّكاحِ، والمُلْكِ بالرِّقِّ، بخِلافِ النافي لهما، فإنّه غيرُ مُوافقٍ لذلكَ الدليل، بل مُخالِفٌ له[3].

واحتَجَّ أَربابُ القولِ الثاني: بأنّ النافيَ للطّلاقِ والعِتَاقِ مُوافِقٌ للتأسيسِ، أي: يُفيدُ حُكْماً طارئاً مُتَجدِّداً، وهُوَ: ثُبوتُ النّكاحِ والمُلْك[4].

---

(١) هذا مستفاد من حديثٍ أخرجه الترمذي (١٤٢٤)، وابن ماجه (٢٥٤٥) من حديث عائشة، وهو في «المقاصد الحسنة» (٤٦) للسخاوي.

(٢) انظر: «منتهى الوصول» ص٢٢٥ لابن الحاجب، و«الإحكام» (٢٦٣:٤) للآمدي.

(٣) انظر: «المحصول» (٤٤٠:٥ وما بعدها) للرازي، و«الإحكام» (٢٦٣:٤) للآمدي، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٣٦٨:٢) و«الإرشاد» ص٢٤٩ للشوكاني، و«اللمع» ص٦٨ للشيرازي.

(٤) انظر: «حاشية البنّاني على شرح الجلال المحلي» (٣٦٧:٢ وما بعدها)، و«منتهى الوصول» ص٢٢٥ لابن الحاجب.

والصحيحُ الأوّلُ؛ لأنَّ ما يُوجِبُ الطلاقَ والعِتَاقَ قاضٍ بحُرْمةِ ذلكَ التزويجِ، وذلك المُلكِ المخصوصيْنِ، وقد عرَفْتَ أنّ ما يُفيدُ الحَظْرَ مُقدَّمٌ على غيرِه.

وأيضاً، فموجبُهما مُوافقٌ للإباحةِ الأَصْليّة، بخلافِ النافي لهما، وإثباتُ زيادةِ حُكْمٍ مُخالِفٍ للإباحةِ الأَصْليّة محتاجٌ إلى دليلٍ سالمٍ منَ المُعارَضة، أو راجحٍ على مُعارِضِه.

ومنها: تقديمُ الخطابِ المقتضِي للتكليفِ على الخطابِ المُقْتضي لوضْعِ التكليف، والمعنى: أنّهُ إذا تعارَضَ دليلانِ، يدُلُّ أحدُهما على وجوبٍ، أو نَدْبٍ، أو تحريمٍ، أو كَراهيَةٍ في شيءٍ منَ الأشياء، ويدُلُّ الآخَرُ على عَدمِ التكليفِ في ذلكَ الشيء، فالدليلُ المُقتضي للتكليفِ بأحدِ الأحكامِ في ذلكَ الشيءِ مُقدَّمٌ على الدليلِ الواضعِ للتكليفِ فيه؛ لأنّ ثمَرةَ الدالِّ على التكليفِ: حصُولُ الثوابِ لِلمُمتثِل، وهُوَ: جَلْبُ مصلحةٍ خلا منها الدالُّ على وضْعِه.

وقيلَ: إنّ الدالَّ على وضعِ التكليفِ راجحٌ على الدالِّ على التكليفِ. وصحَّحَهُ ابنُ السُّبكيِّ[1]؛ لأنَّ الدالَّ على التكليفِ متوقِّفٌ على فَهْمِ الخطاب، وأشياءَ لا يحتاجُ إليها الدالُّ على وضْعِ التكليف، والأولُ الصّحيحُ، لِمَا فيهِ منَ الاحتياطِ المطلوبِ شرعاً.

ومنها: تقديمُ الدالِّ على التخفيفِ على الدليلِ المُقْتضي للتشديد، لقولِه (تعالى): ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) وقولِهِ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، وقولِهِ ﷺ: «لا ضرَرَ ولا إضْرارَ في الإسلام»[2]. وقد يُرجَّحُ المُقتضي لِلْحُكْمِ الأثقلِ على المُقتضي

(١) انظر: «حاشية البنّاني» (٢:٣٦٩).

(٢) أخرجه الدارقطني في «السنن» (٣:٧٧) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦:٦٩) وصحَّحه الحاكم في «المستدرك» (٢:٥٧) من حديث أبي سعيد الخدري. وفي الباب عن ابن عباس عند أحمد في «المسند» (١:٣١٣)، وابن ماجه (٢٣٤١) وغيرهما.

لِلْحُكْمِ الأخَفِّ؛ لأنّ الشريعةَ إنّما شُرِعَتْ لمَصالح العبادِ تفضُّلاً، والمصلحةُ في الأشقِّ، لقولِهِ ﷺ: «ثَوابُكَ على قَدْرِ نَصَبِك»[١].

ولأنّ زيادةَ ثِقَلِه تدُلُّ على أنّ المقصودَ منهُ أكثرُ من مقصودِ الأخَفِّ، فالمحافظةُ عليهِ أَولى. ولأنّ الظاهرَ تأخُّرُ الأثقَلِ عنِ الأخَفِّ، لِتأخُّرِ التشديدات.

ومنها: تقديمُ الخبَرِ المُثبِتِ لِلْحُكْمِ على الخبَرِ النافي له، وذلكَ كخَبَرِ بلالٍ: أنَّه ﷺ دخَلَ البيتَ وصلَّى[٢]، وقال أُسامة: دخَلَه ولم يُصَل[٣]، وذلكَ لاشتمالِ المُثبِتِ على زيادةِ عِلْم.

ولأنّ المُثبِتَ يُفيدُ التأسيسَ، والنافي يُفيدُ التأكيدَ، والتأسيسُ أَوْلى منَ التأكيد.

وقيل: «بل هُما سَواء»[٤]. ونُسِبَ إلى القاضي عبدِالجبار، ووُجِّهُ قولُهُ: أنّ النافَي مُوافِقٌ للأصل، ولأنّ الظاهرَ تأخُّرُ النافي عن المُثبِتِ وورودِه بعدَه، إذْ لو قُدِّرَ تقَدُّمُ النافي على المثبتِ كانت فائدتُه التأكيد، ولو قَدَّرْنا تأخُّرَه عنِ المُثبِتِ كانت فائدتُه التأسيسَ، وهُوَ أَوْلى منَ التأكيدِ، فيتأخَّرُ عنه.

وإذا كان الظاهرُ تأخُّرَ النافي عن المُثبِتِ، كان تأسيساً، فيَسْتَوِيانِ.

---

(١) أخرجه بنحوه: البخاري (١٧٨٧)، ومسلم (١٢١١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) متفقٌ عليه: البخاري (١٥٩٨)، ومسلم (١٣٢٩) وهو بنحوه في «مسند الربيع» (٤٠٩).

(٣) أخرجه مسلم (١٣٣٠).

(٤) انظر: «المحصول» (٥:٤٣٦) للرازي، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٧٠)، و«منتهى الوصول والأمل» ص٢٢٥ لابن الحاجب.

وذَهَبَ الآمِدِيُّ إلى تقديم النافي على المُثبِتِ[١]، **وقال**[٢]: «تأخُّرُ النافي وإن لَزِمَ مُخالفةُ المُثبِتِ ورفْعُ حُكْمِهِ، فتأخُّر المُثبِتِ يَلزَمُ منهُ مُخالفَةُ النافي ورفْعُ حُكْمِهِ، وتَرجَّحَ تأخُّرُ المُثبتِ بكوْنِهِ رافِعاً لِمَا فائدتُه التأكيد، بخلافِ تأخُّرِ النافي، لكوْنِهِ رافعاً لِمَا فائدتُه التأسيس، مُعارَضٌ بكونِ المُثبِتِ ـ على تقديرِ تأخُّرِهِ ـ رافِعاً لِمَا يُثبَتُ بدليليْن: الأصلِ والنافي، وكوْنِ النافي رافعاً لِمَا يُثبَتُ بدليلٍ وهُوَ المُثبِت.

وما يُقالُ: ـ «من أنّ المُثبِتَ يُفيدُ حُكْماً شرعيّاً بخلافِ النافي»[٣]، والغالبُ منَ الشارعِ أنّهُ لا يتولَّى بيانَ غيرِ الشرعيِّ، فمعَ كوْنِهِ غيرَ سَديد، إذِ المقصودُ منَ الحُكْمِ الشرعيِّ الحِكْمةُ، لكوْنِهِ وسيلةً إليها، وحِكْمَةُ النفْيِ مقصودةٌ كحِكْمةِ الإثبات، ـ معارَضٌ بأنّ الغالبَ منَ الشارعِ التقريرُ، لا التغيير.

وفي الكتُبِ المشهورةِ: أنّهُ اختارَ تقديمَ النافي على المُثبِتِ، إلاّ أنّهم عبَّروا عن النافي بالمُقرِّر، وفي المُثبِتِ بالناقل. انتهى مِن «منهاجِ الأصُول»، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنَّه أخَذَ في بيانِ الترجيحِ مِن خارجٍ، فقال:

وقَدّموا موافقَ القياس … وما أتَى مُعَلَّلاً أُناس
وما أَتَى مُؤيَّداً بِخَبَرِ … وإنْ لم يكنْ في ذاكَ لم يَشتَهِرِ
وما بهِ بعضُهمُ قد عَمِلا … أو فَسَّرَ الناقلُ ما قد نَقَلا
وقَدَّموا الأقرَبَ للمقصودِ … وهكذا الأنسَبَ بالمعهودِ
وما أَتَى مُصَرّحاً بسَبَبْهْ … على جميعِ ما سِواهُ فانْتَبِهْ

---

(١) انظر: «المحصول» (٤٣٦:٥) للرازي و«الإحكام» (٢٩٦:٤-٢٩٧) للآمدي.

(٢) انظر: «الإحكام» (٢٣٠:٢) للآمدي.

(٣) انظر: «المحصول» (٤٣٦:٥ وما بعدها) للرازي، و«حاشية البنّاني» (٣٦٨:٢).

يُرجَّحُ الدليلُ على مُعارِضِهِ بأُمورٍ خارجية، أي: ليستْ مِن نَفْسِ الدليل، ولا مِنْ نَفْسِ مَدلولِهِ، ولا مِنْ قِبَلِ الراوي:

منها: مُوافقتُه للقياس، فإذا تعارَضَ خبَرانِ، أحدُهما مُوافقٌ للقياس، والآخَرُ مُخالِفٌ له، فالموافقُ للقياسِ مُقدَّمٌ على مُخالِفِهِ.

ومنها: أن يكونَ أحدُ المتَعارِضَيْنِ مُعَلَّلاً بخلافِ الآخَر، بمعنى: أنّ راويَهُ تعَرَّضَ لِذِكْرِ عِلّتِه، والحديثُ الآخَرُ لم يتعرَّضْ لذِكْر علّةِ حُكْمِهِ؛ لأنَّ المُعَلَّلَ أقرَبُ إلى انقيادِ سامِعِهِ لمضمونِه، ولدِلالتِه على الحُكْمِ من جهتيْنِ: مِن جهةِ لفْظِه، ومِن جهةِ دِلالتِهِ عليهِ بواسطةِ دِلالتِه على عِلّتِه.

ولأنّ مخالفته تستلزم مخالفة شيئين، بخلاف الآخر.

قال في «المِنهاج»[1]: «وقد يُرجَّحُ غيرُ المُتَعَرِّض لِلعلّةِ على المُتعرِّضِ لها، لكوْنِ المشَقّةِ في قَبولِهِ أشدَّ، والثوابِ عليه أعظمَ، ويُرجَّحُ أيضاً ما كان معقولَ العلّةِ على ما ليسَ بمعقولِ العلّة؛ لأنّ شَرْعَ المعقولِ أغلبُ مِن شرعِ غيرِ المعقول، حتّى قيلَ: إنّه لا حُكْمَ إلاّ وهُوَ معقول، حتّى ضَرْبُ الدِّيَةِ على العاقِلةِ ونحوُه ممّا ظُنَّ أنّهُ غيرُ معقول. ولأنّ ما يتعلّقُ بالمعقولِ منَ الفائدةِ بالنظَرِ إلى مَحَالِّ النّصِّ بالتعدية والإلحاقِ أكثرُ منهُ في غيرِ المعقول، فكان أَوْلى». انتهى كلامُ «المِنهاج».

فقولُ المُصنّفِ: (أُناسُ) بدَلٌ مِنَ الواوِ في قولِهِ: (وقدَّموا).

ومنها: تقديمُ الدليل الذي أيَّدَهُ دليلٌ آخَرُ مِن كتابٍ أو سُنّة، ولو كان ذلكَ الدليلُ خبرَ واحدٍ لم يَبلُغْ حَدَّ الشُّهرةِ؛ لأنّ الظنَّ حيثُ تظاهُرُ الأدلَّةِ أغلبُ. ولأنّ العمَلَ بمخالفة يَسْتَلزِمُ مُخالفةَ دليلَيْنِ، والعمَلُ بهِ يُخالِفُ دليلاً واحداً.

---

(١) «منهاج الوصول»، ص٥١١ للمرتضى الزيدي.

ومنها: ترجيحُ الخبَرِ الذي عَمِلَ بهِ بعضُ الصحابةِ، على الخبَرِ الذي لم يعمَلْ بهِ أحدٌ منهم؛ لأنَّ الظنَّ بثُبوتِ ما عَمِلَ بهِ الصحابيُّ أقوَى منهُ فيما لم يَعمَلْ به.

ومِن ذلكَ: ترجيحُ العامِّ الذي عُمِلَ به، على العامِّ الذي لم يُعمَلْ به؛ لأنَّ المعمولَ بهِ يَقْوَى باعتبارِ العمَلِ بهِ وِفَاقاً.

وقيلَ: بترجيحِ العامِّ الذي لم يُعمَلْ بهِ في حالٍ على العامِّ الذي عُمِلَ بهِ؛ لأنَّ العمَلَ بالأولِ لا يُفْضي إلى تعطيلِ الثاني، لكونِهِ قد عُمِلَ بهِ في الجُمْلة، بخلافِ العكْس، والمُفْضي إلى التأويلِ أَوْلى منَ المُفْضي إلى التعطيل[1].

ومنها: ترجيحُ الذي فَسَّرَه راويهِ بقولِه، أو فِعْلِهِ، على الخَبرِ الذي لم يُفسِّرْهُ راويه؛ لأنّ الراويَ للخبرِ يكونُ أعرَفَ وأعلَمَ بما رواه.

ومنها: ترجيحُ الدليلِ الذي الحُكْمُ فيهِ أمَسُّ بالمقصودِ، على الدليلِ الذي ليس كذلك، كما في قولِهِ تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ (النساء:٢٣) فإنّهُ مُقدَّمٌ على قولِهِ تعالى: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ (النساء:٣).

وبيانُ ذلكَ: أنّ الآيةَ الأولى دالّةٌ على تحريمِ الجمْعِ بيْنَ الأُختيْن، كانتا مَمْلوكتيْنِ، أو غيرَ مملوكتيْن، والآيةُ الثانية دالّةٌ على تحليلِ المملوكاتِ مطلقاً، أي: وإنْ كانتا أُختيْنِ، فرَجَّحْنا مدلولَ الآيةِ الأُولى على مدلولِ الثانية؛ لأنّ مدلولَ الأُولى أمَسُّ بالمقصودِ، إذِ المقصودُ فيهِ تحريمُ الجمعِ بيْنَ الأُخْتيْن، ولم يَكُنِ الجمْعُ مقصوداً في الآية الثانية.

وأيضاً، فالمَفْسَدةُ المطلوبُ دفْعُها بتحريمِ الجمْعِ بيْنَ الأُخْتَيْنِ في التزويجِ موجودةٌ في الجمْعِ بينَهما بالتَسرِّي، فلا وجْهَ لتخصيصِ الآيةِ الأُولى بالثانية.

(١) انظر «الإحكام» (٤:٢٦٦) للآمدي.

ومنها: تقديمُ الأقربِ للمعهودِ. والمرادُ بهِ: ما عَهِدَتْهُ العُقَلاءُ مِن جَلْبِ المَصالحِ ودفْعِ المفاسد. فإذا تعارَضَ دليلانِ مدلولُ أحدِهما أقرَبُ لِجَلْبِ المصلحة، أو أبلَغُ في دفْعِ المَفْسَدة، رُجِّحَ على مُعارِضِه. فإن تعارَضَ الدليلانِ، وكان أحدُهما جالِباً للمصلحة، والآخَرُ دافعاً للمَفْسَدة، رُجِّحَ الدافعُ للمَفْسدة؛ لأنّ دفْعَ المفاسدِ أهَمُّ مِن جَلْبِ المصالح.

ومنها: ترجيحُ ما صَرَّحَ الراوي بسببِ نزولِهِ أو ورودِه على الدليلِ الذي لم يُصرِّحْ فيه بذلك؛ لأنّ ذكْرَ السببِ يدُلُّ على زيادةِ اهتمامِهِ بما رواه.

ومِن ذلكَ: ترجيحُ العامِّ الواردِ على سببٍ خاصّ، كما في حديثِ بئرِ بُضَاعةَ[1]، وشاةِ ميْمونَةَ[2]، فإنّهُ يُرجَّحُ على العامِّ المطلقِ في ذلكَ السببِ دونَ ما عداه، فإنّ العامَّ المُطلقَ عنِ السببِ مُقدَّمٌ على العامِّ الواردِ على سببٍ في غيرِ ذلكَ السبب، فإذا تعارَضَ عامّانِ، أحدُهما واردٌ على سببٍ خاصّ، والآخَرُ لم يَرِدْ كذلك، قُدِّمَ الواردُ على سببٍ خاصٍّ في ذلكَ السببِ بعيْنِهِ، للقَطْعِ بدخولِهِ تحتَ حُكْمِ العامّ، وقُدِّمَ غيرُه في غيرِ ذلكَ السبب؛ لأنّ عمومَ المطلقِ أَوْلى مِن عمومِ مُقابِلِه، لورودِه على السببِ الخاصّ، وغلبَةِ الظنِّ باختصاصِه، نظراً إلى بيانِ ما دعَتْ إليهِ الحاجة، وإلى أنّ الأصلَ إنّما هُوَ مطابقةُ ما وَرَدَ في مَعرِضِ البيانِ، لِمَا مَسَّتْ إليهِ الحاجةُ، ولذا اختُلِفَ في عمومِ الواردِ على السببِ الخاصِّ، واللهُ أعلم.

---

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (٣١:٣، ٨٦)، وأبو داود (٦٦ و٦٧)، والترمذي (٦٦) وغيرهم. وأصلُ الحديث في «مسند الربيع» (١٥٦). ولتمام الفائدة انظر «شرح مسند الربيع» (٢١٤:١) للإمام السالمي.

(٢) سبق تخريجه.

ثُمّ إنّه أخَذَ في بيانِ ترجيحِ أحدِ القياسَيْنِ على الآخَرِ إذا تعارَضَا، فقال:

وقَدَّمـوا ذا العِلّـةِ القَطْعيّةِ ... فـعِـلَّـةٍ ظـنّـيـةٍ قـويَّـةِ
ومُفـرَدَ الوصْفِ على المُرَكَّبِ ... وذا انضباطٍ أيْ على المُضْطَرِبِ
وذا اطِّـرادٍ ثُـمَّ ذا انْعِـكاسِ ... وقِسْ على ما مَرَّ فـي القياسِ
يُقدَّمُ السـابقُ والمـؤخَّرُ ... إن لـم يكُـنْ لِعـارِضٍ يُؤخَّـرُ
فما أَتَـى بالنّصّ قَدِّمْهُ عـلى ... ما قـد أَتَـى إجماعَنـا وقيل لا
وقَـدِّم الإيماءَ فـالسَّبْرَ فـما ... بعدَهُمـا الأقـدَمَ ثُـمَّ الأقْدَمـا
وحاصلُ المقـامِ أَنَّ الأرجَـحَا ... ما كان في الظنّ بمعنىً رجَحَا
وليس مـا ذَكَرْتُهُ حَصْراً لـها ... ومـا عَلِمْـتُ أحـداً كَمَّلَها

إذا تعارَضَ القياسانِ رُجِّحَ أحدُهما على الآخَرِ بوجوهٍ:

منها: أنّ ما كان أصلُه أقوَى على الآخَرِ، كان أرجَحَ منهُ، وقد عرَفْتَ وجْهَ رُجْحانِ الأدِلة، فما كان أرجَحَ هنالكَ، كان فَرْعُه مُقدَّماً على فرْع الآخَر، فلا نُطيلُ بتفصيلِ ذلك.

وقد عَرَفْتَ أيضاً شروطَ حُكْمِ الأصل، فما كان أكملَ شروطاً، فهُوَ مُقدَّمٌ على ما دونَهُ، وقد مَرَّ تفصيلُ ذلكَ في بيانِ شروطِ حُكْمِ الأصلِ مِن بابِ القياسِ، فراجِعْهُ مِن هنالك.

ومنها: تقديمُ القياسِ القَطْعِيِّ العِلّةِ على ما لم يكنْ كذلك. فإذا تعارَضَ قياسانِ، عِلّةُ أحدِهما ثابتةٌ قطْعاً لِثُبوتِها بالنصِّ القَطْعي، أو بالعقلِ، أو بالمُشاهدةِ، وعِلَّةُ الآخَرِ ليستْ كذلك، قُدِّمَ ذو العلّةِ القَطْعيةِ على مُعارِضِهِ.

وكذلكَ يُقدَّمُ ما كانتْ عِلّتُه مقطـوعاً بـوجودِها في الفَرْعِ على ما لم يكنْ كذلك.

ومنها: تقديمُ القياسِ الثابتةِ عِلّتُه بالظنِّ القويِّ، على ما ثبَتَتْ عِلّتُه بدونِ ذلك. وكذلكَ يُقدَّمُ ما الظنُّ بوجودِ علّتِه في الفَرْعِ أقوَى على ما دونَهُ.

ومنها: تقديمُ ما الوصْفُ فيهِ مُفرَدٌ، على ما كان الوصْفُ فيه مُرَكَّباً، فإذا تعارَضَ قياسانِ، عِلّةُ أحدِهما مفرَدةٌ، وعِلّةُ الآخَرِ مُركَّبة، قُدِّمَ ذو العلّةِ المفرَدةِ على الآخرِ؛ لأنّ الوصْفَ المفرَدَ أقربُ للانضباطِ منَ الآخَر، ولِمَا في التعليلِ بالوصْفِ المركَّبِ منَ الخِلاف.

ومنها: تقديمُ ذي العلّةِ المُنضبِطةِ على ذي العلّةِ المضْطَربة. فإذا تعارَضَ قياسانِ، علةُ أحدِهما منضبِطةٌ، كالسفَرِ للقَصْرِ، وعِلّةُ الآخَرِ مضْطرِبةٌ، كالمشَقَّةِ للقَصْرِ، قُدِّمَ ذو العلّةِ المنضبِطةِ على الآخَر.

ومنها: تقديمُ ذي العلّةِ المطَّرِدَةِ المُنْعكِسة على ذي العلة المطّردة الغير المنعكسة. وهكذا، يُعتبَرُ جميعُ ما مَرَّ في بابِ القياس، فيُقدَّمُ السابقُ هنالكَ على المؤخَّرِ عنه، إلاّ إذا كان للمؤخَّرِ سبَبٌ عارِضٌ عليهِ يَقتضي تقديمَه على ما قَبْلَه، فقُدِّمَ القياسُ الثابتةُ عِلّتُه بالنصِّ على ما كانت علتُه ثابتةً بالإجماع.

وقيلَ: بل يُرجَّحُ ما ثبَتَتْ عِلّتُه بالإجماعِ، على ما ثبَتَتْ علّتُه بالنصِّ؛ لأنّ الإجماعَ مأمونُ النَّسْخِ، بخلافِ النصّ[1].

وأقولُ: إن كان كلُّ واحدٍ منَ النصِّ والإجماع ظنّياً، كما هُوَ شأنُ المتعارِضَيْنِ، فتقديمُ النصِّ أَوْلى؛ لأنّهُ نقْلٌ عن الشارعِ، والإجماعُ نقْلٌ عن غيرِه، وإن (كان) أحدُهما قَطْعِياً، فلا وَجْهَ لِبقاءِ الآخَرِ مَعه، وهذا إنّما يكونُ في مُعارَضةِ النصِّ الصريحِ للإجماع.

---

(١) انظر: «إرشاد الفحول» ص٢٨٢ للشوكاني، و«البرهان» (١٢٨٥:٢) للجويني، و«جمع الجوامع على الجلال المحلي» (٣٧٥:٢)، و«مختصر ابن الحاجب» بشرح العضد عليه (٣١٢:٢).

أمّا لو عارَضَهُ الإيماءُ، فإنّ الثابتَ بالإجماعِ مُقدَّمٌ على الثابتِ بالإيماءِ، لكوْنِ الإيماءِ أخْذاً مِن إشارةِ الدليل، والإجماعُ صريحٌ في ذلك.

وكذلك: يُرجَّحُ ما ثبَتَت عِلّتُه بالإيماء على ما ثبتت علتُه بالسَّبْرِ؛ لأنّ الإيماءَ نصٌّ، وإنْ لم يكُنْ صريحاً، والسَّبْرُ مُستَنبَطٌ، والمنصوصُ عليهِ أقوى منَ المُستنبَط.

ويُرجَّحُ الثابتةُ عِلّتُه بالسبرِ على ما ثَبَتَتْ بالمناسَبة، لِتَضمُّنِ السبرِ انتفاء المُعارِض؛ لأنّ الأقسامَ في السَّبْرِ دائرةٌ بيْنَ النفْيِ والإثباتِ، فلا يَحتِمَلُ مُعارِضاً، بخلافِ المناسبةِ، فربّما احتَمَلَتْ معارضاً، فكان السَّبْر أَوْلى؛ لأنّ الحُكْمَ في الفَرْعِ كما يتوقَّفُ على تحقيقِ مُقتَضيهِ في الأصل، يتوقَّفُ على انتفاءِ مُعارِضِه في الأصلِ أيضاً.

وبهذا الوجْهِ، رَجَحَ الثابتةُ عِلّتُه بالسَّبْرِ، أمّا ما قَدَّمتُ لكَ في طرُقِ العلّةِ المُستَنبَطةِ، مِن أنّهُ أقواها المناسبةُ، فذلك بالنظرِ إلى خُلوِّها منَ المُعارِض.

وكذلك: تُقدَّمُ المناسبةُ على الشبهِ، والشبهُ على الدّوَران، والدَّورانُ على الطَّرْدِ، كما مَرَّ ترتيبُه. وبتحقيقِ الكلامِ في كلِّ واحدٍ منها في محلِّه، يَظهَرُ لك ترجيحُه على ما دونَه. وحاصلُ المقامِ: أنّ الراجحَ منَ الدليليْن ما كان الظنُّ بثُبوتِه أقوَى منَ الآخَر، وليس ما ذَكَرْتُه من أنواعِ التراجيح حَصْراً لها، وإنّما ذَكَرْتُ منها أُنموذَجاً يُعتبَرُ بهِ ما كان مِثلَه، وما عَلِمْتُ أنّ أحداً منَ المصنِّفين استَوعَبَ جميعَ أفرادِ التراجيحِ، لِفَواتِها عنِ الحصْر.

وها هنا تَمَّ الكلامُ على بيانِ الأدِلّة، فقولُ المصنِّفِ (كمَّلَها) إشارةٌ إلى حُسْنِ الاختتام، وهيَ براعةُ المَقْطع.

وسَنَشْرَعُ الآنَ في بيانِ القسمِ الثاني منَ الكتابِ، وهو: قسمُ الأحكام، فنقولُ:

القسمُ الثاني منَ الكتابِ

في الأحكامِ، وفيهِ أربعةُ أركانٍ[1]

اعْلَمْ أنّهُ لمّا كان أُصولُ الفقهِ مُشتمِلاً على الأدِلَّةِ مِن حيثُ إثباتُها الأحكامَ، ومُتناولاً للأحكامِ من حيثُ ثبوتُها بالأدِلَّة، جعَلْنا هذا الكتابَ على قِسْمينِ، وقد مَرَّ قسمُ الأدِلَّةِ، وهذا القسمُ الثاني في الأحكامِ، وهُو مرَتَّبٌ على أربعةِ أركان؛ لأنَّ الكلامَ فيه: إمّا في نفْسِ الحُكْمِ وهُوَ الرُّكْنُ الأول، أو في نَفْسِ الحاكمِ، وهُوَ الرُّكْنُ الثاني، أو في المحكومِ به، والمرادُ بِهِ الأشياءُ التي كلَّفَنا الشرْعُ بها: مِن عباداتٍ وغيرِها، وهُوَ الرُّكْنُ الثالث، أو في المحكومِ عليه، والمرادُ به المكلَّفُونَ بذلك، وهُوَ الرُّكنُ الرابع، فقَدَّمَ الكلامَ على الحُكْمِ، فقال:

الرُّكنُ الأولُ: في الحُكْم[2]

الحُكْمُ هُوَ أثَرُ الخِطابِ	**كالوَضْعِ والتخييرِ والإيجابِ**
وما عدا الوَضْعيَّ في التعريفِ	**منَ الخطابِ يُدعَى بالتكليفِ**
وقد يكونُ أثَراً ووَصْفاً	**كالمُلْكِ والوجوبِ فَاذْرِ الوَصْفا**

---

(١) انظر: «المحصول» (٥:٣٣٣) للرازي، و«الإبهاج» (٣:٢٠٨ وما بعدها) للسبكي، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٩ وما بعدها)، و«المستصفى» (١:٥٥) و«المنخول» ص٢١ للغزالي، و«الإحكام» (١:١٣٥) للآمدي، و«منتهى الوصول» ص٢١١ ـ ٢١٨ لابن الحاجب، و«شرح مختصر ابن الحاجب» (١:٢٨٧) للأصفهاني.

(٢) انظر: «المحصول» (٥:٣٣٣) للرازي، و«الإبهاج» (١:٤٣) للسبكي، و«حاشية البنّاني على شرح الجلال المحلي» (١:٤٦)، و«الإحكام (١:١٣٥) للآمدي.

عرَّفَ **الحُكْمَ بأنَّه**: أثَرُ الخطابِ، والمرادُ بِهِ خطابُ اللهِ تعالى. ولمّا كان خطابُه تعالى مُشتمِلاً على أخبارٍ وأمثالٍ وأحكامٍ وغيرِ ذلك، وكان لكلٍّ واحدٍ من أنواعِ الخطابِ أثرٌ احتاجَ إلى بيانِ صفةٍ تميِّزُ الحُكْمَ عن غيرِهِ مِن آثارِ الخطاب، فكَمَّلَ التعريفَ بقولِهِ: (كالوَضْعِ والتخييرِ والإيجابِ).

والمرادُ (بالوضْعِ) هُوَ: جعْلُ اللهِ الشيءَ سبباً لحُكم، كالدُّلُوكِ سببٌ لوجوبِ الصلاة، والنصابِ سببٌ لوجوبِ الزكاة، أو جعْلُه شرْطاً، كالطهارةِ شَرْطٌ لصحةِ الصلاة، أو جعْلُه مانعاً، كالحَيْضِ مانعٌ لصحّةِ الصلاةِ، ورافعٌ لوجوبِها. وسيأتي لهُ مزيدُ بسْطٍ في موضعِهِ(١).

وإنّما سمَّى هذا النوعَ وضْعاً؛ لأنّ الوضْعَ هنا بمعنَى الجعْلِ، فهُو موضوعٌ، أي: مجعولٌ سبباً وشرْطاً وعِلّةً ومانعاً ونحوَ ذلك.

والمرادُ (بالتخييرِ): كوْنُ الشيءِ مُخيَّراً في فعلِهِ وترْكِهِ، وهُوَ المُباح.

وقد يتناولُ المندوبَ والمكروهَ باعتبارِ رفْعِ العقابِ عن تاركِ الأول، وفاعلِ الثاني.

والمرادُ (بالإيجابِ): الزامُ الفعلِ، وهُو: الواجبُ، أوِ الترْكِ، وهو: التحريمُ.

والمشهورُ في تعريفِ الحُكْمِ هُو: خطابُ الله المتعلِّقُ بفعلِ المكلَّفِ بالاقتضاءِ، أو التخييرِ، أوِ الوضْعِ(٢)، فالخطابُ هُوَ: توجيهُ الكلامِ نحوَ الغيرِ للإفهام.

---

(١) لتمام الفائدة انظر «الفروق» (٣٦١:١) للقرافي حيث أطال النَّفَسَ في الحديث عن الفروق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع.

(٢) انظر: «المحصول» (٣٣٣:٥) للرازي، و«الإبهاج» (٢٠٨:٣) للسبكي، و«حاشية البنَّاني على الجلال المحلي» (٣٩٠:٢)، و«إرشاد الفحول» ص٥ للشوكاني، و«منتهى الوصول» ص٢١١-٢١٨ لابن الحاجب، و«الإحكام» (١٣٥:١) للآمدي، و«شرح التلويح» (١٢٦:٢ و١٢٧) للتفتازاني.

وخَرَجَ بقولِهِ: (المتعلِّقُ بفعلِ المكلَّفِ): الخطابُ المتعلِّقُ بصفاتِهِ تعالى، وأحوالِ الآخِرة.

وخَرَجَ بقولِه: (بالاقتضاء).. إلى آخِرِه، نحوُ قولِهِ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦). ثُمّ المرادُ بالاقتضاءِ: طلَبُ الفعلِ، كالوجوبِ، والنَّدْبِ، أوِ التركِ، كالتحريمِ والكَرَاهِيَة.

وعَدَلَ المصنِّفُ عن هذا التعريفِ إلى التعريفِ الذي ذكَرَهُ أخْذاً مِن قولِ بعضِهِم: «إنّ الحُكْمَ هُوَ: أثَرُ خطابِ اللهِ المتعلِّق بفعلِ المكلَّفينَ[1] بالاقتضاءِ، أو التخييرِ[2]، أو الوضع»[3]. وحَذَفَ قولَه: (المتعلِّق بفعلِ المكلَّفين) استغناءً عنهُ بقوله: (كالوضْعِ والتخييرِ والإيجابِ)، فإنّ الخطابَ الموصوفَ بهذا الوصْفِ هُوَ الخطابُ المتعلِّقُ بفعلِ المكلَّفين.

ثُمّ إنّهُ قسَّمَ الحُكْمَ إلى: وضْعِيٍّ، وتكليفي.

فالحُكْمُ الوضْعيُّ: هُو ما قَدَّمْنا بيانَه.

وأما التكليفيُّ: فهُوَ ما عدا الوضعيَّ، وهُوَ: التخييرُ والإيجابُ، وقد عَرَفْتَ أنّ المرادَ بالتخييرِ: ما عدا الواجبَ والمحرَّم بالنظرِ إلى رفْعِ العقابِ عن تارِكِهِ، وفاعِله، فيكونُ الحُكْمُ التكليفيُّ خمسةَ أَنواعٍ سيأتي بيانُها.

ثُمّ إنّ الحُكْمَ التكليفيَّ قد يكونُ أثراً للفعلِ، كالمُلْكِ أثرٌ للشراء، ولإباحةُ الاستمتاعِ أثرٌ للتزويج، ونحوَ ذلك.

ومِن هذا النوعِ الأداءُ، وهُوَ فِعْلُ ما فُعِلَ في وقتِهِ المُقدَّرِ لهُ شرعاً أوَّلاً.

---

(١) انظر: «الإحكام» (١٣٥:١) للآمدي، و«المستصفى» (٥٥:١) للغزالي.

(٢) انظر: «الإبهاج» (٤٣:١) للسبكي، و«الإحكام» (١٣٥:١) للآمدي، و«الإرشاد» ص٥ للشوكاني.

(٣) انظر: «إرشاد الشوكاني» ص٦، و«شرح العضد على ابن الحاجب» (٢٢٢:١)، و«فواح الرحموت» (٥٤:١) للأنصاري.

والإعادةُ، وهُوَ: فِعْلُ ما فُعِلَ في وقتِهِ فعلاً ثانياً، لخَلَلٍ وقَعَ في الفعلِ الأول.

والقَضاءُ: وهَوَ فعلُ ما فُعِلَ بعدَ وقتِهِ استدراكاً لِما فاتَ من فعلِهِ في وقتِهِ.

وإنّما كانت هذه الثلاثةُ مِن هذا النوعِ؛ لأنّها أثَرٌ لأفعالِ العبادِ في المُوَقَّتاتِ الشرعية.

وقد يكونُ وصْفاً للفعلِ، كالوجوبِ صفةٌ للفعلِ الواجب، والتحريمِ صفةٌ للفعلِ المحرَّم. وكالنَّدْبِيّةِ صفةٌ للفعلِ المندوبِ وهكذا.

فالقسمُ الأوّل ـ وهُوَ ما يكونُ أثَراً للفعل ـ لا يُبحَثُ عنهُ في هذا الفنِّ؛ لأنّهُ مِنَ مَباحِث الفقه، وإنّما يُبحَثُ في هذا الفنِّ عنِ الحُكْمِ الذي يكونُ وصْفاً للفعل، وهُوَ الوجوبُ ونحوُه، والله أعلم.

ثم إنُّه أخَذَ في بيانِ أقسامِ الحُكْمِ الذي يكونُ وصْفاً للفعلِ، فقال:

مقصـــــودةٌ يكـــونُ دُنْيَـــوِيَّا وهكـذا يكـونُ أُخْرَوِيّـا
فـباعتبـــارِ الدُّنْيَوِيِّ ينقـــسِمْ إلـى صحيـحٍ ولِفاسـدٍ عُلِـمْ
فمـــا انبَنَى علـــيهِ ذاك المَقصِدُ فهْـوُ الصحيحُ وسِـواهُ مُفسِـدُ
ورادفَ الـباطلَ مـــا قـــد فَسَدَا وفـرَّقَ الأحنـافُ فيمـا وَرَدا

المرادُ بمقصوده الحِكْمةُ التي لأجْلِها شُرِعَ الحُكْمُ، وهي حصولُ مصلحةٍ للمكلفين، أو دَفْعُ مَفْسَدَةٍ عنهم.

وهذا المقصودُ يكونُ تارَةً دنْيويّاً، كالمنافعِ الدُّنْيَويةِ، ودفْعِ المفاسِدِ الدُّنيوية، ويكونُ أُخْرَوِيّاً، كجَلْبِ الثَّوابِ، ودفْعِ العقاب.

وينقسمُ الحُكْمُ ـ بالنظرِ إلى كلّ واحدٍ منَ المقصُودَيْنِ: الدُّنيويِّ والأُخْرويِّ إلى أقسامٍ، أمّا أقسامُه باعتبارِ المقصودِ الأُخْرَوِيِّ، فسيأتي الكلامُ عليها.

وأمّا أقسامُه باعتبارِ المقصودِ الدُّنيويِّ، فهُوَ أنّهُ ينقسمُ ـ بالنظرِ إلى ذلكَ ـ إلى قسمَيْنِ: صحيحٍ وفاسد.

فأمّا الصحيحُ فهُوَ: ما ترَتَّبَ عليهِ ذلك المقصودُ، مثالُه: البيْعُ مشروعٌ، لقَصْدِ حِلِّ الانتفاع، وشُرِعَ التزويجُ لـقَصْدِ حِلِّ الاستمتاع. فإذا كان الـعَقْدُ في البيعِ والتزويجِ يتَرتَّبُ عليهِ ذلك الغرَضُ المقصودُ، كان ذلك العَقْدُ صحيحـاً، وإن لم يترتَّبْ عليهِ ذلك، فهُوَ الفاسد، ويُعلَمُ ترتيبُه ذلكَ، وعــدَمُ ترتيبهِ بمُوافقةِ مُقتضَى الأوامرِ، فما كان مُوافقاً لأوامرِ الشرعِ تاركاً لِمَناهيهِ، فهُوَ الصّحيح، وما عداهُ، فهُوَ الفاسدُ والباطل.

وهذا معنَى قولِ بعضهم: «إنّ الصحّةَ في المعامِلاتِ ترتيبُ الأمرِ المطلوبِ منها عليها»(١).

قال البَدْرُ(٢): «وأبْيَنُ مِن هذه العبارةِ: ترتيبُ أثَرِ الشيءِ عليه، واعتبارُه سبباً لِحُكْمٍ آخرَ، كالمُلكِ، فإنّهُ أثَرٌ لعُقْدةِ البيعِ مثلاً، وهُوَ مرتَّبٌ على العقْدة، والعقْدةُ سببٌ لإباحةِ التصرُّفِ فيه، لمُوافقةِ العقدةِ أمرَ الشرع، ويُقابِلُه الفسادُ والبُطْلان».

أقولُ: ومُؤدَّى العبارتَيْن واحد، ومُقتضاهُما هُوَ ما قدَّمْتُ لك.

وأمّا الصِّحةُ في العبادات، وهيَ المُعبَّرُ عنها بالإجزاءِ، فقد تقدَّمَ بيانُها في بابِ الأمر.

وحاصلُ ذلكَ: أنّ الصحيحَ منَ العباداتِ والمعامَلات، هُوَ: ما وافَقَ أمرَ الشرع، إذْ بمُوافقةِ أمرِ الشرعِ يحصُلُ الثوابُ مِن فعلِ العبادات، ويصحُّ الانتفاعُ

(١) انظر: «المحصول» (١١٤:١) للرازي، و«الإبهاج» (٦٨:١) للسبكي، و«الإحكام» (١٧٦:١) للآمدي، و«المستصفى» (٩٥:١) للغزالي، و«جمع الجوامع والمحلى عليه» (١٠٥:١)، و«شرح الكوكب» (٤٧٣:١) لابن النجار.

(٢) شرح مختصر العدل والإنصاف ص٢٧٧.

في أشياءِ المعامَلات. والفاسدُ منَ النوعيْنِ: ما خالَفَ أمرَ الشرعِ، أو وافَقَ نَهْيَه، إذْ بمُخالَفةِ الشرعِ يَفُوتُ الثوابُ الأُخْرَوي، والمنافعُ الدُّنيوية، وتحصُلُ المَفْسَدةُ التي في النَّهي.

والباطلُ مُرادِفٌ للفاسدِ عندَنا وعندَ الشّافعيةِ، فهما بمعنىً واحد.

وذهبَتِ الحنَفيةُ إلى التَّفرِقةِ بينَهما، فزَعَموا أنّ الباطلَ: ما لا يكونُ مشروعاً بأصلِهِ ولا وصْفِه، والفاسدُ: ما يكونُ مشروعاً بأصلِهِ دونَ وصْفِه»[١].

الأولُ: كبيعِ المَلاَقيح.

والثاني: كبيعِ الرِّبا.

قال البَدْرُ[٢]: «وعندَهم أنّ الرِّبا إذا طُرِحَتْ زيادتُه صَحَّتْ عَقْدَتُه، ولم يحتَجْ إلى عَقْدةٍ أُخرى»، انتهى.

وكثيرٌ منَ العلماء على أنّ الصِّحة والفسادَ ونحوَهما راجعٌ إلى الأحكامِ الخمسةِ، فإنّ معنَى صِحةِ البيعِ إباحةُ الانتفاعِ بالمَبيع.

ومعنى بُطلانِهِ وفسادِهِ حُرْمةُ الانتفاعِ به[٣]. وبعضُهم: على أنّها مِن خطابِ الوضْعِ، بمعنى: أنّهُ حكم يتعلق بشيء تعلقاً زائداً على التعلُّقِ الذي لا بُدَّ منهُ في كلِّ حُكْم، وهُوَ تعلُّقُه بالمحكومِ عليهِ وبهِ، وذلكَ أنّ الشارعَ حَكَمَ بتعلُّقِ الصِّحةِ بهذا الفعلِ، والفساد أو البُطلانِ بذلكَ الفعل[٤].

---

(١) انظر: «الإبهاج» (٦٩:١) للسبكي، و«المستصفى مع فواتح الرحموت» (٩٥:١)، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (١٠٦:١)، و«كفاية الأصول» ص١٨٢ للخراساني.

(٢) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٢٧٧.

(٣) انظر: «المستصفى» (٥٦:١) للغزالي، و«شرح التلويح» (١٢٣:٢) للتفتازاني.

(٤) انظر: «شرح التلويح على التوضيح» (١٢٣:٢) للتفتازاني، و«بيان المختصر» (٣٣٧:١) للأصفهاني.

وبعضُهم: على أنها أحكامٌ عَقْليةٌ لا شرعية، فإنّ الشارعَ إذا شَرَعَ البيْعَ لحُصولِ المُلْكِ وبيَّنَ شرائطَه، وأركانَه، فالعقْلُ يَحكُمُ بكوْنِهِ مُوصِلاً إليهِ عندَ تحقُّقِها، وغيرَ مُوصِلٍ عندَ عدَمِ تحقُّقِها، بمنزلةِ الحُكمِ بكوْنِ الشخصِ مُصَلِّياً، أو غيرَ مُصَلٍّ[1]، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ انقسامِ الحُكْمِ باعتبارِ المقصودِ الأُخْرويّ، فقال:

وباعتــبارِ الأُخْـرَويّ قُسِمَا — إلـى عزيمـةٍ ورُخْصـةٍ نَمَـا
فمـا أتـى فـي شـرعِهِ مبتـدا — عزيمـةٌ ورُخْصـةٌ مـا بـدا
بنحـــوِ عُـذْرٍ ولأجْلِـهِ نـزَلْ — كالأكلِ لِلْمِيْتَةِ عن ضُرٍّ حصَلْ

ينقسمُ الحُكْمُ ـ باعتبارِ المقصودِ الأُخْرويّ ـ إلى: عزيمةٍ، ورُخْصة.

فأمّا العزيمةُ فهُوَ: ما شرعَ ابتداءً غيرَ مَبْنِيٍّ على أعذارِ العباد، كوجوبِ التَّمَامِ في الصلاة، ووجوبِ الصِّيامِ في رمضان، وتحريمِ أكْلِ المَيْتةِ، ولحمِ الخِنزير، ونحوِ ذلك.

وأمّا الرُّخْصةُ فهُوَ: ما شُرِعَ ثانياً، مَبْنِيّاً على أعذارِ العباد، كإباحةِ الأكْلِ منَ المَيْتةِ للمضْطَر، وكجوازِ القَصْرِ والفِطْرِ للمُسافِر، ونحوُ ذلك كثير. فهذه الأشياءُ ونحوُها إنّما شُرِعَتْ شرعاً ثانياً لأجْلِ عُذْرِ العباد، فإباحةُ الأكلِ منَ المَيْتةِ للمضْطَرِّ شُرِعَ بعدَ شَرْعِ تحريمِها مبْنيّاً على حصولِ الضرَر[2]، والقَصْرُ في الصلاةِ شُرِعَ بعدَ شرْعِ تَمامِها مبْنيّاً على عُذرِ السفَر، وكذلك فِطرُ المُسافر.

---

(١) انظر: «شرح التلويح» (٢:١٢٣) للتفتازاني، و«الإحكام» (١:١٧٦) للآمدي.

(٢) انظر: «المحصول» (١:١٢٠) للرازي، و«الإبهاج» (١:٨٠) للسبكي، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (١:١١٩ ـ ١٢٠).

ولكلّ واحدٍ منَ: العزيمةِ، والرُخصةِ أقسامٌ. فأمّا أقسامُ الرُخصةِ، فستأتي آخِرَ الباب، وأمّا أقسامُ العزيمةِ، فأشار إليها بقولِهِ:

وقُسّمَ الأُولَى إلى مطلوبِ … إتْيانُهُ كالنَّدْبِ والوجوبِ
أو تركه المطلوبَ كالمحرَّمِ … وهكذا المكروهُ في التقدُّمِ
وإنْ أتاكَ عارياً مِن طلَبِ … فذلكَ المُباحُ كالمُكتسَبِ
يَفعَلُهُ العبْدُ كما يشاءُ … إذْ فعلُهُ وترْكُهُ سَواءُ
لكنّهُ يثابُ فيه بالنّوَى … كالأكلِ إن كان نَوى بهِ القُوَى
وواجبٌ إن كان فيهِ الطلَبُ … جَزْماً وإلاّ فهْوَ ما يُنتدَبُ
وهْوَ الذي في فعلِهِ الثوابُ … وليس في الترْكِ له عقابُ
وإن يكنْ طريقةً مسلوكَهْ … فسُنَّةٌ وإن يكن متروكَهْ
فذاك نفْلٌ ويُسمَّى مُستحَبّ … وإن يكن فَرَّقَ بعضٌ واستحَبّ
ونَوّع السُنةُ فالمؤكَّدهْ … تارِكُها مُلَوَّمٌ ما أبعَدَهْ
ولا يُلامُ تاركٌ سواها … وحائزٌ للفضلِ مَن حَوَاها

تنقسمُ العزيمةُ إلى قسميْنِ:

أحدُهما: مطلوبٌ فعلُه.

والآخر: مطلوبٌ ترْكُه.

فأمّا المطلوبُ فعلُهُ: فهُوَ الوجوبُ والنَّدْب.

وأمّا المطلوبُ ترْكُه: فهُو المحرَّمُ والمكروه. وما كان خالياً مِن طلَبِ الفعل، ومِن طلَب الترْكِ، فذلك مُباح، ككسْبِ المعيشةِ فوقَ الكسْبِ اللازم، وكالأكلِ والنومِ والشُرْبِ ونحوِ ذلك، فإنّ العبدَ يفعَلُه كيفَ شاء ما لم يَنْتِهِ إلى حَدٍّ يَمنَعُ الشرعُ فعلَه، وليس في فعلِ المباحِ ثوابٌ ولا عقابٌ، وكذلك

تركُه، لكنّ النيَّةَ معتبَرةٌ فيه، فيُثابُ العبدُ بفعلِ المباحِ إذا نَوى بهِ طاعةً، كما إذا نَوى بالأكلِ التقَوِّي على فعلِ الطاعة، وبالنوم كذلك، فإنه يُثابُ على ذلكَ بسببِ تلكَ النِّية.

وكذلك يُعاقَبُ على فعلِ المُباحِ إن فسَدَتْ نيّتُهُ فيه.

حاصلُ المقام: أنّ المباحَ يتحوَّلُ بالنِّية، فيكونُ تارةً طاعة، وأُخرى معصيةً، لِمَا يَعرِضُ عليهِ من صَلاحِ النِّيةِ وفسادِها، ولذا جَعَلَ الإمامُ الكدميُّ (رضوانُ اللهِ عليه) فعْلَ العبدِ قسميْنِ: طاعةً ومعصية، لا يخلو مِن أحدِهما[1]، وليس المرادُ أنّ المباحَ مِن حيثُ هُوَ مباحٌ مأمورٌ به مرةً، ومَنْهِيٌّ عنهُ أُخرى، وإلاّ لَزِمَ أنْ لا يوجَدَ مباحٌ أصلاً.

وزَعَمَ أبو القاسم البَلخِيُّ أنّ المباحَ مأمورٌ بهِ أيضاً؛ لأنَّ فعلَ المباحِ تَرْكُ حرام، وتَرْكُ الحرامِ واجبٌ، وما لا يتِمُّ الواجبُ إلاّ بهِ يجبُ كوجوبِه، وإذا ثبَتَ وجوبُه، ثبَتَ أنّه مأمورٌ به[2].

وأُجيبَ: بأنّ الإجماعَ مُنعقِدٌ على انقسامِ الأحكامِ إلى: واجبٍ، ومندوبٍ، ومباحٍ، ومحظورٍ، ومكروه، والقولُ بوجوبِهِ يُبطِلُ هذا التقسيمَ، وفيه مُخالفةُ الإجماع[3].

ولا بُدَّ مِن بيانِ الفرْقِ بينَ: الواجبِ، والمندوبِ، والمحرَّمِ، والمكروه:

وأمّا الفرْقُ بينَ المحرَّمِ والمكروهِ فسيأتي عندَ كلامِ المصنِّفِ فيهما.

وأمّا الفرْقُ بينَ الواجبِ والمندوبِ فهذا محلُّ ذِكْرِه.

---

(١) انظر: «كتاب الاستقامة» (٣:٢٣٩ وما بعدها) للإمام الكدمي.

(٢) انظر: «الإبهاج» للسُّبكي (١:٦٠).

(٣) انظر: «الإبهاج» (١:٥٢) للسبكي، و«إرشاد الفحول» ص٥ للشوكاني.

إعلمْ أنّ المطلوبَ فعلُه: إمّا أن يكونَ طلَبُ فعلِهِ طلباً جازماً، فهُوَ الواجب.

وإمّا أن يكونَ طلباً غيرَ جازمٍ فهُوَ المندوب.

والمرادُ بالطَلَبِ الجازِمِ: ما لو ترَكَهُ العبدُ لَعُوقِبَ على تَرْكِهِ.

والمرادُ بالطَلَبِ الغيرِ الجازمِ: ما لو ترَكَه المكلَّفُ لم يُعاقَبْ على ترْكِهِ.

وبمعناهُ ما قيلَ: إنَّ الواجبَ: ما في فعلِهِ الثوابُ، وفي تركِهِ العقاب[1].

وأنّ المندوبَ: ما في فعلِهِ الثوابُ، وليس في تركِهِ عقاب[2].

ولكلٍّ واحدٍ منَ الواجبِ والمندوبِ أقسام.

وأمّا أقسامُ الواجبِ فستأتي.

وأمّا أقسامُ المندوبِ فهيَ: أنّه ينقسِم إلى سُنَّة، ونَفْل:

فأمّا السُّنةُ فهِيَ: فهي ما كان منَ المندوباتِ طريقةً مسلوكة، سلَكَها الرسولُ ﷺ، أو غيرُه ممَّن هُوَ عَلَمٌ في الدِّين، قال ﷺ: «عليكُم بسُنَّتي وسُنَّةِ الخُلَفاءِ الراشدينَ مِن بعدي»[3].

ومعنى كوْنِها مسلوكةً، أي: واظَبَ عليها السانُّ لها.

وأمّا النفْلُ فهُو: ما لم يكنْ مُواظِباً عليهِ منَ الطاعات، ويُسمَّى تطوُّعاً ومستحَبّاً أيضاً.

وفرَّقَ القاضي الحسينُ وغيرُه منَ الشافعيةِ بينَ التطوُّعِ والمستحَبّ.

(١) انظر: «الإبهاج» (١:٥١) للسبكي، و«بيان مختصر ابن الحاجب» (١:٣٣٣).

(٢) انظر: «إبهاج» السبكي (١:٥٤)، و«إرشاد» الشوكاني، ص٥.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وأحمد (٤:١٢٦) من حديث العرباض بن سارية وهو حديث حسن.

قالوا: هذا الفعلُ إن واظَبَ عليهِ النبيُّ ﷺ، فهُوَ السُّنة، أو لم يُواظِبْ عليهِ، كأنْ فَعَلَه مرةً أو مرَّتيْنِ، فهُوَ المستحَبُّ، أو لم يفعَلْهُ[1]، وهُوَ: ما يُنشئُه الإنسانُ باختيارِه منَ الأورادِ، فهُو: التطوُّع، والخلافُ لفْظيّ.

وتنقسمُ السُّنةُ إلى: مؤكَّدةٍ، وغيرِ مؤكَّدة:

وغيرُ المؤكَّدةِ كصَلاةِ الضُّحى، والسِّواكِ، ونحوِهما.

ولكلِّ واحدٍ منَ النوعيْنِ حُكْم.

فأمّا حُكْمُ المؤكَّدةِ فهُوَ: أنّ تارِكَها مُلَوَّمٌ على تركِها تلويماً، ولا يَبلُغُ به عقاباً، وهُوَ خَسِيسُ المنزلةِ عندَ المسلمين، لا يتَولَّوْنَه على ذلك، إن لم تكنْ سبَقَتْ لهُ ولايةٌ معَهم، ولا يَبْرَؤون منهُ بنفْسِ ذلكَ التَرْك.

وأمّا حُكْمُ غيرِ المؤكَّدةِ فهُوَ: أنّ تاركَها لا يُلاَم، ولا يكونُ خَسِيسَ المنزلةِ عندَ المسلمين، لكنهُ يكونُ تاركاً للفضْلِ عندَ اللهِ (تعالى)، فإنّ فاعلَها يَحُوزُ الثوابَ منَ اللهِ (جَلَّ وعَلاَ).

هذا كلُّه ما لم يكُنِ التَرْكُ رغبةً عنِ الخير، فإن كان رغبةً عنِ الخير، فهُوَ خَسِيسُ المنزلةِ في جميعِ الأحوالِ، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ أقسامِ الواجبِ، فقال:

وقُسِّمَ الواجبُ للمقطوعِ ... بهِ، وظَنّيٍّ لدى التوزيعِ
والحُكمُ في الكلِّ وجوبُ الفعلِ ... والتَرْكُ فِسْقٌ لا لِمُستَحِلّ
فإنّ في استحلالِ تَرْكِ القَطْعيّ ... شِرْكاً وفي استخفافِهِ بالشرعِ
وتارِكُ الظنّيّ مُستحِلاّ ... مُصَوَّبٌ إن كان مُستدِلاّ

(١) انظر: «الإبهاج» (١:٥٧) للسبكي، و«إرشاد الفحول» ص٦ للشوكاني.

للواجبِ تقسيماتٌ:

منها: ما يكونُ باعتبارِ دليلِهِ، ومنها: ما يكونُ باعتبارِ حصُولِهِ منَ المكلَّف، ومنها: ما يكونُ باعتبارِ المأمورِ به.

فأمّا التقسيمُ الأولُ ـ وهُوَ: ما يكونُ باعتبارِ دليلِهِ ـ فهُوَ: أنّ الواجبَ بهذا الاعتبارِ ينقسمُ إلى: مقطوعٍ بهِ، كوجوبِ الصلَواتِ الخمس، وصَومِ رمضان.

وإلى غيرِ مقطوعٍ بِهِ، كوجوبِ الوتْرِ ونحوِه، وإنّما كان الأولُ مقطوعاً بهِ؛ لأنّ دليلَ وجوبِهِ قَطْعيٌّ، بخلافِ الثاني، ولكلٍّ واحدٍ منَ النوعيْنِ حُكْم.

فأمّا حُكْمُ النوعِ الأَّولِ فهُوَ: أنه واجبُ الفعلِ، وتارِكُه فاسقٌ إن كان في تركِهِ غيرَ مستَحِلٍّ، ومُشرِكٌ إن كان مستَحِلاًّ لِتَرْكِهِ، أو كان تركُهُ لهُ استخفافاً. ووجْهُ ذلكَ: أنّ المستحِلَّ لِتَرْكِ الواجبِ القَطْعِيِّ مِن غيرِ تأويلٍ مُشرِكٌ؛ لأنّ في استحلالِهِ ذلكَ رَدّاً للنصِّ المتَواتِرِ، وأنّ الاستخفافَ بالأحكامِ الشرعيةِ مُصادَمةٌ للنصوصِ، وإعراضٌ عنِ الانقيادِ واستحقارٌ لِمَا عَظَّمَ اللهُ تعالى.

وأمّا حُكْمُ الواجبِ الظَّنِّيِّ فهُوَ أَنّهُ يجبُ فعلُه، لكنّ التارِكَ لهُ لا يُحكَمُ بِفِسْقِهِ، فإن كان ترْكُه مُستحِلاًّ لِتَرْكِهِ بدليلٍ عندَه، وكان مِنْ أهلِ النظرةِ والاستدلالِ، فهُوَ مُصَوَّبٌ بذلك؛ لأنّه منَ المسائلِ الاجتهادية، وإن كان غيرَ مُسْتَدِلٍّ لكنْ مُقلِّدٌ لِمُستَدِلّ، فحُكْمُهُ حُكْمُ مَن قَلَّدَه.

وإن كان غيرَ ذلكَ فإنّه يُنظَرُ في حالِهِ ومَقاصِدِه، ولا يَفْسُقُ بذلكَ إلاّ إذا ظَهَرَتْ منهُ المُعانَدةُ والمُكابَرةُ لِمَا يوجِبُ الشرعُ الانقيادَ له، كحُكْمِ الحاكمِ عليهِ بذلكَ، فإنّهُ لا يسَعُهُ خِلافُه.

ويُسَمَّى كلُّ واحدٍ منَ الواجبِ القَطْعيِّ والواجبِ الظنِّي فرْضاً. فالواجِبُ والفرْضُ عندَنا[1] وعندَ الشافعيةِ[2] مُترادفانِ عُرْفاً.

---

(١) انظر: «العدل والإنصاف» (١:٨٣) للوارجلاني.

(٢) انظر: «الإبهاج» (١:٥٢) للسبكي.

وذَهَبَت الحنَفيةُ وبعضُ أصحابِنا إلى التفْرِقةِ بينَهما، فخَصُّوا الفرْضَ بالواجبِ القَطْعيِّ، وخَصُّوا الواجبَ بالواجبِ الظنِّي[١]، وهُوَ خلافٌ لفظيٌّ لا ثمَرةَ لهُ، ولا بأسَ بهِ، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ تقسيمِ الواجبِ باعتبارِ حصُولِهِ، فقال:

وإن يكُنْ حصـــولُهُ المقصـــودا ... فَـرْضَ اكتفاءٍ فافْهَـمِ التحديدا
يَلْــزَمُ كُـــــلاًّ فإذا مــا فعَـــلَهْ ... بعضهـمُ ينحَـطُّ حيـنَ حَصَّلَـهْ
وهَلَكُـــوا إن ترَكُـوهُ طُـــرّا ... ولَبِسُـوا إن أنكَـروهُ كُفْـرا
وإن يكُنْ مِن كلِّ واحـدٍ طُلِبْ ... حصُولُـهُ فـذاكَ عَيْنِـيٌّ يجِـبْ
يَلْـــزَمُ كـــلَّ واحـــدٍ بِنــفْـسِهِ ... وليـسَ فيـهِ الاجْتِـزا بجِنْسِـهِ

ينقسمُ الواجبُ ـ بالنظرِ إلى حصُولِهِ ـ إلى قسميْن:

فرْضُ كفايةٍ، وفرْضُ عيْنٍ؛ لأنه: إمّا أن يُطلَبَ حصُولُه في الجُملةِ مِن غيرِ أن يَلزَمَ كلَّ واحدٍ بعَيْنِهِ. وإمّا أن يُطلَبَ حصولُهُ مِن كلِّ واحدٍ بعيْنِهِ.

فالأولُ: فرْضُ كفاية.

والثاني: فرْضُ عين، ولكلٍّ منَ القسميْنِ حُكْمٌ

فأمّا حُكْمُ فرْضِ الكفايةِ فهُوَ: أنَّهُ يَلزَمُ جميعَ المُخاطَبين، فإذا فعَلَه بعضُهم ينحَطُّ عنِ الجميعِ، ولهذا سُمِّيَ فرْضَ كفايةٍ؛ لأنّ فعْلَ البعضِ لهُ يَكْفي عنِ الباقِينَ، وذلكَ كصلاةِ العيديْنِ وصلاةِ الميِّت، وجِهَازِه، ودَفْنِهِ، والجهادِ وأمثالِها.

وقيلَ: إنّ فَرْضَ الكفايةِ لا يَلزَمُ جميعَ المكلَّفين، وإنّما يَلزَمُ بعضَهم[٢].

(١) انظر: «أصول السرخسي» (١:١١٠).

(٢) انظر: «الإبهاج» (١:٨١) للسبكي، و«المحلى على جمع الجوامع» (١:١٨٢)، و«الكوكب المنير» (١:٣٧٥) لابن النجار، و«بيان المختصر» (١:٣٤٢) للأصفهاني.

ولعلَّ القائلَ بذلكَ نَظَرَ إلى الاكتفاءِ في أدائِه بفعلِ البعض.

قال البَدْرُ[١]: وليس بشيء، يعني أنّ القولَ بأنّ فرْضَ الكفايةِ فرْضٌ على البعضِ ليس بشيء؛ لأنّ الجميعَ إذا ترَكُوه يَكْفُرونَ، ولولا لزومُه على الجميعِ لَمَا فُسِّقُوا كلُّهم بتَرْكِهِ، وثمَرةُ الخلافِ تَظهَرُ فيما إذا كان أهلُ مصرٍ قد وَجَبَ عليهم فَرْضُ كفايةٍ، هل عليهم أن يؤدُّوه، حتى يعلَموا أنّ بعضَهم قد أدّاه، أم ليس عليهم ذلكَ حتى يعلَموا أنه لم يؤدوا؟

الصحيحُ: أنه عليهمُ المحافظةُ على أداءِ فروضِهم، حتّى يصحَّ انحطاطُها عنهم، وإلاّ لَزِمَ تعطيلُ الفرائض، وإهمالُ اللَّوازم.

ومِن أحكامِه: أنّ مَن أنكَرَهُ يكونُ ـ بإنكارِه ـ مُشْرِكاً، إذا كان ثبوتُ ذلكَ الفرض قَطْعياً كما مَرَّ في نظيرِه.

وأمّا فرْضُ العَيْنِ[٢] ـ **وهُوَ**: ما طُلِبَ حصُولُهُ مِن كلِّ واحدٍ، بِعَيْنِهِ، كالصَّلَواتِ الخمس، وصيامِ رمضان ـ فإنّه يَلزمُ كلَّ واحدٍ أن يؤدِّيَهُ كما طُلِبَ منه، وليس يصحُّ الاجتزاءُ فيهِ بفعلِ غيرِه. وقد مَرَّ بعضُ أحكامِهِ، والله أعلم.

ثمَّ إنهُ أخَذَ في بيانِ التقسيمِ الثالثِ من تقسيماتِ الواجبِ، فقال[٣]:

وقد يَجِيْ فـي واحـدٍ مُعَيَّنِ ... وقـد يَجِـيْ وليـس بالمُعَيَّـنِ
فالعبدُ فـي ذلـكَ بالتخييرِ ... مِثالُـهُ الخِصَـالُ فـي التكفيـرِ

---

(١) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٢٩٠.

(٢) انظر: «الإبهاج» (١:١٠٠) للسبكي، و«حاشية البنّاني على شرح الجلال المحلي» (١:٨٨) وما بعدها)، و«الإحكام» (١:١٤١) للآمدي، و«البرهان» (١:٣٠٨ و٣٠٩) للجويني، و«إرشاد الفحول» ص٦، للشوكاني.

(٣) انظر: «المحصول» (١:٩٣-١٠٤) للرازي، و«الإبهاج» (١:١٠٠) للسبكي، و«حاشية البنّاني» (١:٨٨)، و«شرح التلويح على التوضيح» (٢:٢٥٩) للتفتازاني، و«الإحكام» (١:١٤١) للآمدي، و«منتهى الوصول» ص٣٢ ـ ٣٦ لابن الحاجب.

وقال قـومٌ بوجـــوبِ الكـــلّ ويَجتَـزِيْ بواحـدٍ فـي الفعـلِ

ينقسمُ الواجبُ ـ بالنظَرِ إلى المأمورِ به ـ إلى: واجبٍ معُيَّن، وإلى غيرِ مُعيَّن:

فأمّا الواجبُ المُعَيَّنُ، فهُوَ: ما تَعلَّقَ بواحدٍ فقط، وهُوَ أكثرُ الواجبات، كوجوبِ الوضوءِ والغُسْلِ، والصَّلاةِ، ونحوِ ذلكَ، مما يكونُ المأمورُ بهِ واحداً مخصوصاً، وقد مَرَّ بيانُ حُكْمِه.

وأمّا الواجبُ الغيرُ المُعيَّنِ، فهُوَ: أن يكونَ المأمورُ بهِ واحداً مِن أشياءَ خُيِّرَ العبدُ في فعلِ أيِّها شاءَ، كخِصَالِ الكَفّارات، فإنَّ ربَّنا (تعالى) قد أمَرَنا بفعلِ واحدٍ منَ: الإطعامِ، والكُسْوةِ، والعِتْق، وخَيَّرَنا في فعلِ أيِّها شِئْنا، وحَرَّمَ علينا تَرْكَ جميعِها، فعَلِمْنا أنّ الواجبَ منها واحدٌ غيرُ معيَّن. ومن ذلكَ: تزويجُ أحدِ الأَكْفاءِ الخاطِبينَ إذا كانوا عشرَةً مثلاً، فإنّهُ قد أُمِرَ الوَلِيُّ بتزويجِ واحدٍ منهم، وهُوَ المُخَيَّرُ فيهم، فأيّاً زَوَّجَ أَجْزَأَه.

فالواجبُ مِن هذه الأشياءِ واحدٌ غيرُ مُعيَّن.

وقالتِ المُعتزِلة[1]: الجميعُ واجبٌ، ويَسقُطُ بالواحد.

وقال بعضٌ: الواجبُ واحدٌ مُعيَّنٌ عندَ اللهِ تعالى، وهُوَ: ما يفعَلُهُ العبدُ فيختلِفُ بالنسبةِ إلى المُكلَّف[2].

وقال بعضٌ: الواجبُ واحدٌ مُعيَّنٌ لا يَختلِفُ، لكنّه يَسقُطُ بهِ وبالآخَر.

وبيانُ قولِ المعتزِلةِ بأنّ جميعَهَا واجبٌ على التخيير: أنّه لا يجوزُ للمُكلَّفِ

---

(١) ومنهم بالخصوص: أبو علي وأبو هاشم، انظر: «المعتمد» (١:٧٩) لأبي الحسين البصري.

(٢) انظر: «الإبهاج» (١:٨٣) للسبكي، و«الإحكام» (١:١٤٢) للآمدي، و«المعتمد» (١:٧٩).

الإخلالُ بها جميعاً، ولا يَلزَمُهُ الإتيانُ بها جميعاً، وأنّ فعلَ كلٍّ واحدٍ منها موكولٌ إلى اختيارِهِ، لِتَسَاويها في وجْهِ الوجوب.

ومعنى إيجابِ اللهِ تعالى لها جميعاً على التخييرِ: أنّهُ نَهَى عنِ الإخلالِ بها جميعاً، وأَمَرَ بكلِّ واحدٍ منها، ولم يَنْهَ عن تَرْكِ كلِّ واحد.

هذا تحقيقُ مذهبِهم. وعليهِ، فالخلافُ بينَنا وبينَهم لفْظيٌّ. وقيل: بل معنَوِيّ[1]. وتَظهَرُ ثمَرتُهُ في أمرَيْنِ: لفْظيٍّ، ومعنَوِيّ:

أمّا اللفْظيُّ فهُوَ: أنّ الواصفَ لِخِصَالِ الكَفَّارةِ ونحوِها، بأنّها كلَّها واجبةٌ، غيرُ صادقٍ عندَنا، وصادقٌ عندَ المُعتزِلة.

وأمّا المعنَوِيُّ: فحيثُ حَنث الحالف بطلاقِ امرأتِهِ: أنّ العِتْقَ والكُسْوةَ والإطعامَ واجبةٌ كلُّها عليهِ، فعندَنا أنها تَطْلُقُ بذلك، وعندَ المُعتزلةِ: لا تطلُقُ بذلك. وكذلكَ لو حلَفَ بصيامٍ أو حجٍّ، أو صَدقةِ مال، فهُوَ كالطَّلاق في ذلك. وهذه الثمَرةُ حاصلةٌ حتّى على القولِ بأنّ الخِلافَ في المسألةِ لفْظيٌّ.

وحُجَّتُنا على أنّ الواجبَ واحدٌ غيرُ مُعيَّنٍ: إجماعُ الأُمةِ على وجوبِ تزويجِ أحدِ الأَكفاءِ الخَاطِبينَ على التخيير، ولو كان الجميعُ واجباً، وَجَبَ تزويجُ الجميع، ولو كان مُعيَّناً لم يَجُزْ تزويجُ غيرِه، والتعيينُ نَقيضُ التخيير. والغرَضُ أنّهُ مُخيَّر، فبَطَلَ التعيين.

واحتَجَّتِ المُعتزلةُ على وجوبِها جميعاً: بأنّ المعلومَ استواؤها في تعلُّقِ الأمرِ، والمصلحةِ بها بدليل عَدِّه مُمتثِلاً بفعلِ أحدِها، فاستَوَتْ في الوجوبِ على التخيير[2].

(١) انظر: «الإبهاج» (١:٨١) للسبكي، و«أصول الفقه» ص٢٥ ـ ٢٦ لمحمد أبو زهرة.

(٢) انظر: «المعتمد» (١:٧٩) لأبي الحسين البصري.

ورُدَّ: بأنّه إذا حَكمتُم بوجوبِها أجمَعَ، لَزِمَكُم ـ إذا أَخَلَّ بها أجمَعَ ـ أن يَستحِقَّ العقابَ، على ثلاثةِ واجباتٍ، على كلِّ واحدٍ، عقاباً كاملاً.

والمعلومُ أنَهُ لو فَعَلَ أحدَها لم يَستحِقَّ عِقاباً. وأيضاً، فلو كانتْ واجبةً كلُّها لَزِمَ إذا فعَلَها جميعاً أن يَستحِقَّ ـ على كلِّ واحدٍ منها ـ ثوابَ واجبٍ كامل، فيستحِقُّ ثوابَ ثلاثِ واجباتٍ، كما لو صلَّى، وصامَ، وزَكَّى.

ولا مُخلِّصَ للمُعتزلةِ من هذيْنِ الاعتراضيْن، معَ مَا يَلزَمُ على قاعدةِ مذهبِهم مِن تعلُّقِ إرادتِه تعالى بكلِّ واحدٍ منَ الخِصالِ المأمورِ بها، وقد حاولوا التخَلُّصَ منها بما لا طائلَ تحتَهُ، فلا نُطيلُ بذِكْرِه، على أنّ المسألةَ قليلةُ الجَدوى لا حاصلَ لها ولا ثَمرةَ سوى ما أشَرْنا إليهِ فيما تَقَدَّمَ، والله أعلم.

ثمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ المحرَّمِ والمكروه، فقال[1]:

ثُمَّ الحرامُ طلَبُ التَّركِ جُزِمْ ... فيهِ وإلاّ فهْوَ مكروهٌ رُسِمْ
فقابِلِ الحرامَ بالوجوبِ ... وقابِلِ المكروهَ بالمندوبِ
وَاعْطِ لكلٍّ عكْسَ حُكْمِ ضِدِّهِ ... كالفعلِ والكفِّ وما مِنْ بعدِهِ

اعْلَمْ أنّ المطلوبَ تركُهُ: إمّا أن يكونَ طُلِبَ تركُهُ طلباً جازماً، وإمّا أن يكونَ غيرَ جازم:

فإنْ طُلِبَ تركُهُ طلباً جازماً فهُوَ: الحرام، كأكلِ المَيْتةِ، ولحمِ الخِنزيرِ، والدَّمِ، وأمثالِها. وبمعناه ما قيلَ: إنَّ الحرامَ: ما في فعلِهِ العقابُ، وفي تركِهِ الثواب.

(١) انظر: «الإبهاج» (١:٨٥) للسبكي، و«الإحكام» (١:١٥٦) للآمدي، و«شرح التلويح» للآمدي (٢:٢٦٢) للتفتازاني.

وإن طُلِبَ تركُهُ طَلَباً غيرَ جازمٍ، فهُوَ: المكروه. وبمعناه ما قيل: إنَّ المكروهَ: ما في تركِهِ الثوابُ، وليس في فعلِهِ عقابٌ.

وقد عَلِمْتَ ممّا مَرَّ أنّ الواجب: ما طُلِبَ فعلُهُ طلباً جازماً، وأنّ المندوبَ: ما طُلِبَ فعلُهُ طلباً غيرَ جازِمٍ، فالحرامُ مُقابِلٌ للوجوبِ، والكرَاهِيَةُ مقابلةٌ للنَّدْبِ، ويُعطَى كلُّ واحدٍ منَ الأنواعِ الأربعةِ عكْسَ حُكْمِ ضدِّه، فحُكْمُ الوجوبِ عكْسُ حُكْمِ الحرام، وحُكْمُ النَّدْبِ عكْسُ حُكْمِ الكَراهِية.

مثالُهُ: أنّ الفعلَ في الوجوب لازِمٌ، وفي الحرامِ محرَّم، والفعلُ في النَّدْبِ مندوبٌ إليه، ومعَ الكَراهِيةِ مكروه.

وكذلكَ الكَفُّ، فإنّهُ معَ الحرامِ لازِم، ومعَ الوجوبِ حرامٌ، ومعَ الكَراهِيَةِ مندوبٌ إليه، ومعَ النَّدْبِ مكروهٌ، وهكذا سائرُ الأحكام.

وكما أنّ المندوبَ ينقسمُ إلى: سُنّةٍ ومُستحَبٍّ، كذلك المكروهُ، ينقسمُ إلى: ما كانتْ كَراهِيَتُه شديدةً، وهُوَ: ما وَرَدَ في النَّهْيِ عنه دليلٌ خاصٌّ كالنَّهيِ عن أكلِ لحوم السِّباع وذواتِ المخالبِ منَ الطيور[1]. وإلى: ما كان مكروهاً كَراهِيَةً خفيفة، وسَمَّاهُ ابنُ السُّبكيِّ[2]، خِلافَ الأَوْلى، وهو: ما لم يَرِدْ نصٌّ في النهْيِ عنهُ (بعيْنِهِ)[3]، لكنْ عُلِمَ مِن أدِلَّةٍ أُخَرَ أنّهُ مكروهٌ في الشرع. قال بعضُهم: كَتَرْكِ المندوباتِ؛ لأنَّ تَرْكَ المندوبِ مكروه.

ويُطلَقُ المكروهُ على الحرامِ أيضاً[4].

---

(١) رواه الربيع في «مسنده» (١٨٧)، ومسلم (١٩٣٢) والنسائي (٧:٢٠١) وغيرهم من حديث أبي هريرة.

(٢) انظر «الإبهاج» (١:٥٩) للسبكي.

(٣) ما بين المعكوفين زيادة يقتضيها السياق.

(٤) انظر «الإبهاج» (١:٥٩) للسبكي، و«الإحكام» (١:٩٣) للآمدي، و«إرشاد الفحول» ص٦ للشوكاني، و«البرهان» (١:١٠١) للجويني.

وقسَّمَ الحنَفيةُ[1] الحرامَ إلى: حرامٍ، ومكروهٍ كراهةَ تحريم، وجعَلُوا الحرامَ اسماً لِمَا حُرِّمَ بالدليلِ القاطع. والمكروهُ كراهةَ التحريمِ اسماً لِمَا ثَبَتَ تحريمُه بدليلٍ ظَنِّي.

فالحرامُ عندَهم مُقابِلٌ للفرْضِ، والمكروهُ كراهةَ تحريمٍ مُقابلٌ للواجب، على ما مَرَّ مِن تفصيلِهم بينَ الفرْضِ والواجبِ، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ صحّةِ التحريم لواحدٍ غيرِ مُعيَّنٍ، فقال:

ولا يصحُّ واحدٌ مُحرَّمُ … مِن جُملةٍ لِمَا عليهِ يَلْزَمُ
لأنّهُ في الكلِّ صارَ القُبْحُ … وقال قومٌ إنهُ يصِحُّ

اختَلَفَ علماءُ الأصولِ في جَوازِ أنْ يُحرَّمَ واحدٌ غيرُ مُعيَّنٍ مِن أشياءَ متعدِّدةٍ، ويكونَ المُكلَّفُ مُخَيَّراً في تَرْكِ أيّها شاءَ، وهيَ: مسألةُ النهيِ عن واحدٍ لا بِعَيْنِهِ، فمَنَعَها معظمُ المُعتزلةِ، ثمَّ اختَلَفُوا في وجْهِ المنْع:

فمنهُم مَن ذهبَ إلى أنّ المنْعَ مِن ذلك مِن قَبيلِ اللُّغة، واحتَجُّوا عليهِ بقولِهِ تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٢٤) حيثُ كان النهيُ في الآيةِ عن طاعةِ الجميع.

ومنهم مَنْ مَنَعَهُ مِن جهةِ العقْل؛ لأن النَّهْيَ إذا تعلَّقَ بشيءٍ اقتَضَى قُبْحَه، فإذا تعلَّقَ بأحدِ الشيئيْنِ، لا بِعَيْنِهِ، قُدِّرَ تقبيحُ كلٍّ واحدٍ منها على حِيَالِهِ، فيَتَّصِفُ كلُّ واحدٍ منها بما يتَّصِفُ بهِ الآخَر، فيَلزَمُ تقبيحُها معاً[2].

مثالُ ذلكَ: قولُ القائلِ: «لا تَضربْ زَيْداً أو تُكَلِّمْ عَمْراً أو تُكرِمْ خالداً»، أو نحوَ: «لا تضربْ زيداً أو عَمْراً أو خالداً»، فالمَنْهِيُّ هاهنا لا يُعَدُّ مُمتثِلاً مهما

(١) انظر: «أصول» السرخسي (١:٧٨ وما بعدها).
(٢) انظر: «المعتمد في أصول الفقه» (١:١٦٨) لأبي الحسين البصري.

تَرَكَ واحداً ولم يَتْرُكِ الآخرَيْنِ، بل يجبُ عليهِ تَرْكُ الثلاثةِ جميعاً. ألا ترى أنّ القائلَ لو قال: (لا تأخُذْ هذا الثوبَ أو هذا أو هذا) كان معناه: دَعْ هذه الثلاثةَ جميعاً ولكَ أن تأخُذَ ما عداها؟

ولو قال: (حرَّمْتُ عليكَ أحدَ هذهِ الثلاثةِ) ولم يُعيِّنِ المُحرَّمَ، صارتِ الثلاثةُ محرَّمةً كلُّها. كما قالوا ـ فيمَن طلَّقَ إحدى نسائهِ، ولم يُعَيِّنْها ـ: فإنّهُ يجبُ عليهِ اعتزالُهنَّ جميعاً[1]، وقال ابنُ الحاجبِ[2]: «يجوزُ أن يحرمَ واحد لا بِعيْنِهِ، خلافاً للمُعتزلةِ، قال: وهيَ كالمُخَيَّر، يعني كالواجبِ المُخَيَّر».

وقد عرَفْتَ الفَرْقَ بينَ الواجبِ المُخَيَّرِ وبيْنَ المُحرَّم، فإنّهُ يصحُّ الامتثالُ بفعلِ واحدٍ من أشياءَ وجَبَ أحدُها، لا بِعيْنِهِ، ولا يصحُّ ذلك في المُحرَّمات.

وقال أبو الحسين[3]: «يصَحُّ النّهْيُ عن أشياءَ على الجَمْعِ إذا أمكَنَ المَنْهِيَّ الخُلُوُّ منها، نحوَ: لا تَضحَكْ، ولا تَتَكَلَّمْ، ولا تَقُمْ، لا إذا لم يُمكِنِ الخُلُوُّ، نحوَ: لا تَتَحرَّكْ ولا تَسْكُنْ، فالنَّهيُ عن ذلكَ تكليفٌ بما لا يُطاق. قال: ويصحُّ النهيُ عن الجمْعِ نحوَ: لا تفعَلْ كذا أو كذا، أي: لا تجمَعْ بينَهما، ولكَ أن تفعَلَ كلَّ واحدٍ على انفرادِهِ. قال: ويصحُّ النَّهْيُ عن أشياءَ على البدَلِ، نحوَ أن تقولَ: لا تفعَلْ كذا إن فعلْتَ كذا، أي: اجعَلْ كلَّ واحدٍ من هذيْنِ الفعليْنِ بدَلاً عنِ الآخَر، فلا تجمَعْ بينَهما. قال: ويصحُّ النَّهيُ عنِ البدَلِ»، واللهُ أعلم.

---

(١) انظر: «الإبهاج» (١:٥٨) للسبكي، و«المعتمد» (١:١٧٠) لأبي الحسين البصري، و«التلويح» (٢:١٢٣) للتفتازاني.

(٢) في «منتهى الوصول» ص٣٧.

(٣) في «المعتمد» (١:١٦٨).

ثُمَّ قال:

ولا يصحُّ الحُكْمُ بالتخييرِ ... ما بَيْنَ الاقتضاءِ والتخييري
ولا يصِحُّ بيْنَ واجبٍ وما ... يُندَبُ والمكروهِ واللَّذْ حَرُما

اِعلَمْ أنّهُ لا يصِحُّ التخييرُ بينَ فعليْنِ: أحدُهما مطلوبٌ، والآخَرُ غيرُ مطلوب، فلا يُخَيَّرُ بيْنَ واجبٍ ومُباح، ولا بينَ محرَّم ومباح، وهكذا؛ لأنّهُ إذا خُيِّرَ بينَهما سقَطَتْ حُرمةُ الحرام، وصار مُباحاً، وكذلك يَسقُطُ إيجابُ الواجبِ، فلا يكونُ واجباً.

وكذلكَ أيضاً: لا يصِحُّ التخييرُ بيْنَ الواجبِ والمندوب، ولا بيْنَ المُحرَّمِ والمكروه، إذْ بالتخيير بينَهما يَسقُطُ تحريمُ الحرام، وإلزامُ الواجبِ، فلا يصحُّ التخييرُ بينهَما.

واعلَمْ أنهُ لا يصِحُّ في العقْلِ أن يُكلِّفَ اللهُ العباد، ولا مَثُوبَةَ، ولا عُقوبةَ؛ لأنّهُ لا تكليفَ عندَ عَدَمِ الثوابِ والعقاب.

بيانُ ذلكَ: أنّهُ إذا أَمَرَ أن يُطاعَ، ونهَى أن يُعصَى، ولم يَكُنْ ثوابٌ للطائع، ولا عقابٌ للعاصي، فالطائعُ والعاصي سَواء.

ولا يوجبُ العقْلُ أن يكونَ الثوابُ والعقابُ هما الجنّةَ والنارَ، بل يجوزُ أن يكونَ غيرَهما، لكنّ الشرعَ عيَّنَ ذلك.

ويصحُّ في العقْلِ أن يُجْعَلَ ثوابُ الطائعِ تَرْكَ العقوبة، وعقوبةُ العاصي حِرمانَ الأجْر، ويصِحُّ في العقْلِ دوامُ التكليفِ لو لم يَرِدِ الشرعُ بعَدَمِ دوامِه.

ومَنَعتِ المُعتزلةُ القولَ بدوامِ التكليفِ عقْلاً[1]، وهُوَ مُناقِضٌ لقولِهم

(١) انظر: «المعتمد» (١:٣٣٤).

بوجوبِ شكرِ المُنْعِمِ عقْلاً، وهذه المسألةُ ليست مِن فنِّنا، وإنّما هيَ مِن عِلمِ الكلام، ذكَرْناها على سبيلِ الاستطرادِ، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ أقسامِ الرُّخصةِ، فقال[1]:

وقد مَضَى تعريفُنا لِلرُّخْصةِ ... وهاهُنا أذكُرُ وجْهَ القِسمةِ
منها حقيقيٌّ كلَفْظِ الكُفْرِ ... على لسانِ مُكْرَهٍ بالجَبْرِ
وحُكْمُهُ الأجْرُ لِمَنْ قد ترَكَا ... تَرَخُّصاً بهِ إلى أن هَلَكَا
ونحوُ فِطْرِ رمضانَ في السَّفَرْ ... فَيُندَبُ التَّرْكُ لها بلا ضَرَرْ
وإنْ يُخَفْ ضَعْفٌ هُناكَ يُندَبُ ... تَرَخُّصٌ وعندَ ضُرٍّ يَجِبُ
ومنهُ رُخْصةٌ مَجازاً وهْوَ ما ... حُطَّ منَ الأغلالِ عنّا فاعْلَما
كتوبةٍ بقَتْلِ نفْسِ التائبِ ... وكتَحَتُّمِ القِصاصِ الواجبِ
وحُكْمُهُ التَّرْكُ له فلا يَحِلْ ... إتْيانُهُ كذاكَ لِلَّذي عَمِلْ
ومنهُ مشروعٌ لنا في مَوضِعِ ... وفي سِواهُ حُكْمُهُ لم يُشْرَعِ
كالأكْلِ لِلمَيْتةِ عندَ الضَّرَرِ ... والقصْرِ للصَّلاةِ حالَ السَّفَرِ
وحُكْمُهُ وجوبُ أخْذِ الرُّخصةِ ... في وقتِها والأخْذِ بالعزيمةِ
في غيرِهِ وهالِكٌ مَن تَرَكَا ... أكلاً منَ المَيْتةِ حتّى هَلَكَا

اعلَمْ أنّهُ قد عرَّفْنا الرُّخصةَ في ما مضَى منَ الأبياتِ، وذكَرْنا هنالكَ أنّ الرُّخصةَ: ما شُرِعَ ثانياً مَبْنيّاً على أعذارِ العباد، ولم نَذكُرْ أنواعَها في ما مرَّ، وقد آنَ لنا أن نَذكُرَها الآنَ، فنقولُ:

الرُّخْصةُ نوعانِ: رُخصةٌ حقيقية، ورُخصةٌ مَجازية.

(١) انظر: «المحصول» (١٢٠:١) للرازي، و«الأصول» (١١٧:١) للسرخسي، و«الإحكام» (١٣٢:١) للآمدي، و«العضد على ابن الحاجب» (٧:٢)، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (١٢٠:١)، و«حاشية الإزميري» (٣٩٣:٢).

فأمّا الرُّخصةُ الحقيقيةُ فهيَ نوعانِ، أحدُهما أنسَبُ بتسميةِ الرُّخصةِ منَ الآخرِ.

فأمّا النوعُ الأوَّلُ: فكإجراءِ كلمةِ الكُفْرِ على لسانِ المُكْرَهِ وقلبُهُ مُطمئنٌّ بالإيمان. وكإفطارِ المُكْرَهِ في رمضانَ، وجِنَايتِه على الإحرامِ، وعلى إتلافِ مالِ الغيرِ، وسائرِ الحقوقِ المُحرَّمةِ، كالدِّلالةِ على مالِ غيرِه، وكما في تَرْكِ الخائفِ على نفْسِهِ الأمرَ بالمعروف، وكما في تناولِ مالِ الغيرِ مُضْطَراً، فإنّ هذه الأشياءَ كلَّها مُحرَّمة، وأُبيحَتْ للمُكْرَهِ رُخصةً منَ اللهِ تعالى، على شَرْطِ الضَّمانِ في إتلافِ حقِّ الغيرِ، والجزاءِ في الجِنَايةِ على الإحرامِ، ونحوِ ذلك، فكان إطلاقُ اسمِ الرُّخصةِ عليهِ حقيقةً أنسَبَ مِن إطلاقِها على غيرِه.

وحُكْمُ هذا النوع: ثُبوتُ الأجْرِ لِمَنْ أخَذَ بالعزيمةِ فيه، وتَرَكَ الرُّخصةَ، حتى مات على ذلك؛ لأنّه بَذَلَ نَفْسَه احتساباً لإقامةِ دينِ اللهِ تعالى، ومُحافظةً على أوامرِه.

وأمّا النوعُ الثاني منَ الرُّخْصةِ الحقيقيةِ فنحوُ: إفطارِ المسافرِ في رمضانَ لأجْلِ سفرِه.

وحُكْمُ هذا النوعِ: أنّ الأخْذَ بالعزيمةِ فيه أَوْلى، فيُندَبُ ترْكُ الرُّخصةِ إن لم يَخَفِ المسافرُ بتركِها ضعفاً في قوّتِهِ عن طاعةِ الله، والقيامِ بأمرِ الجهاد، وسائرِ الطاعات، فإن خافَ ضعفاً عن ذلك نُدِبَ لهُ الأخْذُ بالرُّخصةِ، لأجْلِ القيامِ بتلكَ الطاعات.

وإن خافَ ـ بترْكِ الرُّخصة ـ الضررَ على نَفْسِهِ، وَجَبَ عليهِ الأخْذُ بها، لوجوبِ دفْعِ الضَّرَرِ عنِ النَّفْسِ ما أمكَنَ. هذا حُكْمُ هذا النوعِ عندَنا[1].

(١) انظر «قواعد الإسلام» (٢:٩٩) لأبي طاهر الجيطالي، و«الإيضاح» (٢:١٧٦) للبدر الشمّاخي، و«جوهر النظام» (١:١٤٣) للإمام السالمي.

وذهَبَتِ الظاهريَّةُ «إلى أنّ الصومَ في السفَرِ لا يَجْزِي عن فَرْضِ الوقت، ويَلزَمُهُ القضاءُ صامَ أو لم يَصُمْ، لكونِهِ مُعلَّقاً بإدراكِ العِدّة، فيَلزَمُه عندَ إدراكِ العِدّةِ؛ لأنّ المُعلَّقَ بالشرْطِ معدومٌ قبلَ وجودِ الشَّرط»[1].

وهُوَ مذهبٌ باطل؛ لأنّ المقصودَ مِن قولِهِ تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ (البقرة:١٨٤) بيانُ الرُّخصةِ في جوازِ الإفطارِ للمريضِ والمسافر، وبيانُ شرْعِ القضاءِ بعدَ ذلك. وليس المقصودُ شرْعَ الأداءِ منَ المريضِ والمسافرِ، حتّى يكونَ أداؤهم معلَّقاً بالعِدّةِ في أيامٍ أُخَر.

وأيضاً، فيَلزَمُ مِن ذلكَ إبطالُ شرعيّةِ صيامِ رمضانَ للمريضِ والمسافر، فيكونُ المشروعُ في حقِّهما عندَ الظّاهريَّةِ صيامَ غيرِ رمضانَ من أيامٍ غير معلومة، وهُوَ باطل، بلِ المشروعُ في حقِّ الجميعِ صيامُ رمضان، ورُخِّص للمريضِ والمسافرِ إفطارُهُ بشَرْطِ القضاء.

وأمّا الرُّخْصةُ المَجازيةُ فهِيَ نوعانِ أيضاً: أحدُهما أتَمُّ في المَجازيّةِ منَ الآخَر، لِبُعْدِهِ مِن حقيقةِ الرُّخصة، وهُوَ: ما حُطَّ عنّا منَ الأثقالِ المشروعةِ على مَنْ قَبلَنا، كاشتراطِ قتْلِ نفْسِ التائبِ في صِحّةِ توبتِه، كما دَلَّ عليهِ قولُه تعالى: ﴿فَاقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ٥٤) فإنّهُ رفَعَ عنّا هذا الحُكمَ المشروعَ على مَنْ قَبلَنا، ولم يشترط علينا ذلك، فكان رَفْعُه بالنسبةِ إلينا رُخْصة.

وكذلكَ: ما رُفِعَ عنّا مِن جميعِ التكاليفِ الشاقّةِ المشروعةِ على مَنْ قَبلَنا، كتعيُّنِ القِصاص في العَمْدِ والخَطَاءِ، وقَطْعِ الأعضاءِ الخاطئة، وقطْعِ مَوضعِ النَّجاسة، ونحوِ ذلكَ ممّا كانت في الشرائع السالفة.

(١) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» (٣٣٢:٣) لابن حزم الظاهري.

قال بعضُهم: رُوِيَ أنّ الإصرَ في بني إسرائيلَ كان في عَشَرةِ أشياء: كانتِ الطيّباتُ محرَّمةً عليهم بالذنوب، وكان الواجبُ عليهم خمسينَ صَلاةً في اليومِ والليلة، وزكاتُهم رُبْع المالِ، ولا يُطهِّرُ منَ الجنابةِ والحدَثِ غيرُ الماء، ولم تكن صلاتُهم جائزةً في غيرِ المسجد، ويَحْرُمُ عليهمُ الأكْلُ في الصومِ بعدَ النوم، وحُرِّمَ عليهمُ الجِماعُ بعدَ العَتْمة والنوم كالأكل، وكانت علامةُ قَبولِ قُرْبانِهم إحراقَهُ بنارٍ تَنزِلُ منَ السماء، وحسَناتُهم بواحدةٍ، ومَنْ أذنَبَ منهم ذَنْباً باللَّيل كان يُصبحُ وهُوَ مكتوبٌ على بابِ دارِه[1].

وإنّما كان هذا النوعُ رخصةً مَجازيَّةً؛ لأنّه لم يَسْتَكْمِلْ حَدَّ الرُّخصة، فإنه ـ وإن شرِعَ لنا شرعاً ثانياً غيرَ الشرعِ الذي شُرِعَ لبني إسرائيلَ ـ فإنَّ شرْعَه لنا ثانياً غيرُ مَبْنِيٍّ على الأعذارِ، وإنّما هُوَ تَوسِعة وتيسيرٌ من جانبِ الحقِّ تعالى.

وحُكْمُه: وجوبُ ترْكِهِ، فلا يحلُّ لأحدٍ العمَلُ بشيء منه[2]، فما وُضِعَ عنّا مِن تلك التكاليفِ فالترخُّصُ المشروعُ فيهِ واجب.

وأمّا النوعُ الثاني مِن نوعَي الرُّخْصةِ المَجازيّةِ فهُوَ: ما يكونُ فعلُه مشروعاً لنا في بعضِ المواضعِ دونَ بعضٍ، كقَصْرِ الصَّلاةِ: مشروعٌ لنا في السفَر، غيرُ مشروعٍ في الحَضَر، وكالأكلِ منَ المَيْتةِ والدَّمِ ولحمِ الخنزيرِ، مشروعٌ لنا في حالِ الضَّرَرِ، لقولِهِ تعالى: ﴿إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ﴾ (الأنعام:١١٩) غيرُ مشروعٍ في حالِ السَّعة، لقولِهِ تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ (المائدة:٣) الآية.

وحُكْمُ هذا النوع: وجوبُ الأخْذِ بالرُّخْصةِ في المَوضعِ المشروعِ فيهِ الرُّخصة، وهُوَ حالُ الاضْطرارِ في الأكلِ منَ المَيْتة، ووقتُ السفرِ في قصْرِ الصلاة، حتّى أنه لو تَرَكَ الأكلَ منَ المَيْتة وهُوَ مُضْطَرٌّ إليها حتّى مات جوعاً، كان هالكاً عندَ اللهِ

(١) انظر: «تفسير المنار» (١٢٤:٣) لمحمد رشيد رضا، وانظر: «تيسير التفسير» (٤٧٢:١) للإمام القطب.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.

تعالى، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ (النساء:٢٩) وهذا قاتلٌ لنفْسِهِ، حيث وجَدَ إلى إحيائها سبيلاً مُباحاً فلم يُحْيِها، وفي غيرِ وقتِ الرُّخصة، فالواجبُ الأخْذُ بالعزيمةِ، وهُوَ: تَمامُ الصلاةِ في الحَضَر، واجتنابُ المَيْتةِ في السَّعة.

حاصلُ المقامِ: أنّهُ يجبُ الأخذُ بالشرعِ في الموضعيْن، فحيثُ أوجَبَ العزيمةَ لَزِمَنا الأخْذُ بها، وحيثُ أوجَبَ الرُّخصةَ لَزِمتْنا كذلك.

واعلَمْ أنّهمُ اختَلَفوا في المُكْرَهِ على أكْلِ المَيْتةِ والدَّمِ ولحمِ الخِنزيرِ، ونحوِها: هل لهُ أكلُ ذلك تُقْيةً كالمُضطَرِّ بالجوعِ، أم ليس لهُ ذلك؟ أم يجبُ عليهِ إذا رأى الهلاكَ كما وجَبَ على المُضْطرِ؟[١]. أقوال بَسَطْتُ الكلامَ على تحقيقِها في «مشارِقِ الأنوارِ» فانظُرْها مِن هنالك[٢].

واعلَمْ أنّ بعضَ الفقهاءِ يُطلِقونَ اسمَ الرُّخصةِ على أسهلِ القوليْنِ في المسائلِ الاجتهادية، نَظَراً منهم إلى سعَتِه ويُسرِه، بالنظرِ إلى مُقابِلِه[٣]. فإطلاقُ اسمِ الرُّخصةِ على ذلكَ مَجازٌ عُرْفيّ.

وحُكْمُه: وجوبُ الأخذِ بهِ فيما إذا رأى المجتهدُ أنّهُ الصَّوابُ دونَ مُقابِلِه، وجَوازُ الأخْذِ بهِ للمُقَلِّدِ الذي لا عِلمَ لهُ بترجيحِ الأدِلَّةِ، وتصحيحِ الأقوال، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ النوعِ الثاني مِن نوعَيِ الحُكْمِ، وهُوَ: الحُكْمُ الوضْعيُّ، فقال:

---

(١) انظر: «شرح مختصر الروضة» (١٩٤:١) للنجم الطوفي، و«الإبهاج» (٦٢:١) للسبكي، و«الإحكام» (١٥٤:١) للآمدي، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٧٢:١)، و«شرح الكوكب» (٥٠٩:١) لابن النجار.

(٢) انظر: «مشارق أنوار العقول» (٢٣٢:١ - ٢٤٨) للإمام السالمي.

(٣) انظر: «المستصفى» (٣٢٩:١) للغزالي، و«الإحكام» (١٧٦:١) للآمدي، و«شرح التلويح» (٢٦٥:٢) للتفتازاني، و«حاشية البنّاني» (١٢٠:١).

(مبحَثُ الحُكْمِ الوضْعي)(١)

والمرادُ بِه: ما وضَعَهُ الشارعُ: عِلّةً، أو سبباً، أو شرطاً، أو علامةً لشيءٍ منَ الأحكامِ التكليفيةِ: منَ الوجوبِ، والنَّدْبِ، والإباحةِ، والتحريمِ، والكراهةِ، وغيرِها، فأثَرُ الخطابِ إن كان حُكْماً تكليفياً ـ كـ ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ (البقرة: ٤٣) سُمِّيَ في اصطِلاحهم بالحُكْمِ التكليفي.

وإن كان ثُبوتَ وصْفِ عِلّةٍ لحُكْمٍ، أو سبباً له، أو شرطاً لوجودِهِ، أو علامةً عليه، سُمِّيَ بالحُكمِ الوَضْعيِّ، وقد عرَّفَهُ بقولِه:

وإن أَتَــى فــي أثَـرِ الخطابِ ... تَعلُّـقٌ للحُكْـمِ كالأسـبابِ
فذلـكَ الوَضْــعيُّ كالرُّكْنـيّةِ ... وعِلّـةٍ وسـببٍ فـي الجُمْلـةِ
وهكـــذا العَلامَـةُ المُـعَرّفَهْ ... وهـذهِ حدودُهـا المُعرَّفَـهْ

اعلَمْ أنّه إذا كان في أثَرِ الخطابِ الشرعيِّ تعلُّقُ حصولِ شيءٍ بشيء، كتعلُّقِ حصولِ بعضِ الأحكامِ ببعضِ الأسباب، وحصُولِ بعضِ الأحكامِ ببعضِ العِلَلِ، ووجودِ بعضِ الأشياءِ بوجودِ الشرطِ، ونحوِ ذلك، سُمِّيَ ذلكَ الأثَرُ بالحُكْمِ الوَضْعيِّ؛ لأنّ الشارعَ وضَعَهُ رُكْناً لذلكَ الشيءِ، أو عِلَّةً، أو سبباً، أو شرطاً، أو علامةً، أي: جعَلَه كذلك.

فأقسامُ الحُكْمِ الوضعيِّ خمسةٌ: الرُّكْنية، والعِلِّيَّةُ، والسبَبِيةُ، والشَّرْطيةُ، وكونُ ذلك الشيءِ علاَمة.

ثُمَّ العِلّةُ إن كانت مُوجِبةً للحُكْمِ سُمِّيَتْ مُقْتضِياً، كالإسكارِ للتحريم.

وإن كانت رافعةً للحُكْمِ سُمِّيَتْ مانعاً، كالحَيْضِ رافعٌ لوجوبِ الصلاة.

---

(١) انظر: «المحصول» (٥:٢٨١) للرازي، و«الإبهاج» (٣:١٣٨) للسبكي، و«الأصول» (٢:٣٠٢) للسرخسي، و«الإرشاد» ص١٨٤ للشوكاني.

ولكلٍّ واحدٍ منَ الأنواعِ الخمسةِ حَدٌّ يُعرَفُ به.

أشار إلى تعريفِ الرُّكنِ، فقال:

فالرُّكْنُ ما الشيءُ بِــهِ تَقوَّمـا فالشـيءُ بانتفائِــه تهــدَّمــا

عرَّفَ الرُّكْنَ بأنّه: ما يَتقوَّمُ بهِ الشيءُ، بمعنَى: أنّهُ يدخُلُ في قوامِه، وينهدمُ ذلك الشيءُ بانتفائه، وذلكَ كالإقرارِ بالشهادتيْنِ، فإنّهُ رُكْنٌ لتمامِ الإيمانِ عندَ جمهورِ أصحابِنا(١).

وقيلَ: هُوَ شَرْطٌ لِتمامِه(٢). وكتكبيرةِ الإحرامِ في الصلاةِ المشروعة، وكركعةٍ منَ الصلَواتِ الخمس، ونحوِ ذلك. فإنّ هذه الأشياءَ أركانٌ لا يقُومُ ذلك الشيءُ المشروعُ إلاّ بها، فلا إيمانَ لِمَنْ أبَى منَ التشهدِ بالشهادتيْنِ، ولا صَلاةَ لمَنْ لم يُكبِّرْ تكبيرةَ الإحرام، وهكذا، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ تعريفِ العِلّةِ، فقال:

والعِلَّةُ الــوصْفُ الــذي يُؤَثِّر بِنَفْسِـهِ في الحُكْمِ حيثُ يُذكَرُ

عرَّفَ العِلّةَ بأنها: الوصفُ المؤثِّرُ بنفْسِهِ في الحُكْمِ، كتأثيرِ البيعِ في المُلْكِ، وعَقْدِ النكاحِ في جوازِ الاستمتاع، وكتأثيرِ القتلِ في القِصَاص.

وهذا التعريفُ مَبْنِيٌّ على قولِ بعضِ الأصوليِّينَ، حيثُ عرَّفوا العِلّةَ بأنّها: الوصفُ المؤثِّرُ في الحُكْمِ(٣).

وقد تَقدَّمَ في مبحثِ شروطِ العِلّةِ مِن بابِ القياس: أنّ الصحيحَ في تعريفِها

---

(١) انظر: «معارج الآمال» (١٧٨:١) للإمام السالمي.

(٢) انظر: «حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٨٦:١).

(٣) انظر: «المحصول» (١٢٧:٥) للرازي، و«الإبهاج» (٣٩:٣) للسبكي، و«شرح التلويح» (٢٧٦:٢) للتفتازاني، و«حاشية البنّاني» (٢٦٢:٢).

قولُ مَن قال: إنها مُعرّفة، وإنها تكونُ بذلك شاملةً للوصفِ المؤثِّرِ وللعلاَمة، إذْ لا مانعَ مِن تسميةِ العلاَمةِ علّةً أيضاً[1].

وقد تقَدَّمَ الفرْقُ بيْنَ العِللِ الشرعيةِ، والعِللِ العقْليةِ، فراجِعْه مِن هنالك.

وقولُ المصنِّفِ: (يؤثِّرُ بِنَفْسِهِ): إشارةٌ إلى الفرْقِ بينَ العِلّةِ والسبب، فإنّ العلّةَ تؤثِّرُ في الحُكْمِ بلا واسطة، والسببُ لا يؤثِّرُ في الحُكمِ إلاّ بواسطةِ العِلّة.

وقد فرَّقَ بعضُهم بيْنَ العِلّةِ والسببِ بثلاثةِ وجوه[2]:

الوجْهُ الأوّلُ: أنّ العِلَّةَ تختَصُّ بمحَالِّ الحُكْم أينَما أتَت، ألا ترى أنّ الزِّنا لمّا كان علةً في الجَلْدِ، كان حاصلاً في محلِّ الجَلد؟ وكذلك القتْلُ في القِصاص، ونظائرُ ذلك كثيرةٌ، ولا يَلْزَمُ ذلك في السبب. ألا ترى أنّ وقتَ الصلاةِ ليس حاصلاً في محلِّ الصلاة، وكذلك وقتُ الزكاة؟

وقد يُخَصُّ السببُ بمحلِّ الحُكْمِ، كرؤيةِ الهلال، فإنها سببُ وجوبِ الصوم، ومحلُّهما واحد.

الوجْهُ الثاني: أنَّ العِلّةَ لا تَستلزِمُ التكرُّرَ والاستمرارَ، كالقتلِ والزِّنا، بخلافِ السببِ، فإنه يَسْتَلْزِمُ ذلك، كالدُّلوكِ لوجوبِ الصلاة[3].

والمعنى: أنّ العِلّةَ[4] قد تتكرَّرُ وقد لا تتكرَّر، والسبَبُ لا يكونُ إلّا متكرِّراً.

---

(١) انظر: «المحصول» (١٢٧:٥) للرازي، و«شرح التلويح» (٢٧٥:٢) للتفتازاني، و«شرح الكوكب المنير» (٤٥٠:١) لابن النجار.

(٢) انظر: «فصول الأصول» ص٣٤٧ للشيخ السيابي، و«المحصول» (١٣٠:٥) للرازي، و«الإبهاج» (٩٠:٣) للسبكي، و«شرح الكوكب» (٤٤٤:١) لابن النجار.

(٣) انظر: «المحصول» (١٣٠:٥) للرازي، و«الإبهاج» (٩٠:٣) للسبكي، و«فصول الأصول» ص٣٤٧ للشيخ خلفان السيابي.

(٤) في الأصل الله، والصواب: «العلّة» كما في تصويبات المصنِّف

الوجْهُ الثالثُ: أنّ العِلَّةَ لا يُشْتَرَكُ فيها إلاّ ويُشترِكُ في الحُكم عندَ مَن منَعَ تخصيصَها. ألا ترى أنّ قتْلَ العَمْدِ العُدْوانيَّ إذا اشترَكَ فيهِ جماعةٌ، اشتَرَكوا في الحُكمِ، وهُوَ وجوبُ القِصاص؟ وكذلك ما أشبَهَه. بخلافِ السببِ، فقد يَشتركُ فيهِ مَن لا يَشترِكُ في حُكْمِهِ؛ ألا ترى أنّ دخول وقتِ الصّلاةِ لا يقتضي وجوبَها على كلِّ مكلَّف؟[1].

وكذلكَ حوْلُ الحَوْلِ: لا يقتضي وجوبَ الزكاةِ على كلِّ مَن حالَ عليه. وهذه الفروقُ إنّما تكونُ بيْنَ العِلّةِ والسببِ الخاصّ.

اعْلَمْ أنّ للأصوليّينَ في السببِ اصطلاحيْنِ: أحدُهما أخَصُّ، والآخَرُ أعَمُّ. أمّا الاصطلاحُ الأعَمُّ، فإنّ السببَ يُطلَقُ عندَهم على جميعِ الأحكامِ الوضْعيّةِ: منَ العِلّةِ، والسببِ الأخصِّ، والشرطِ، والعلاَمة، فكلُّ واحدٍ منها يُسمَّى سبباً باعتبار، وإليهِ الإشارةُ بقولِ المصنّفِ فيما تَقدَّم: (تعلُّقٌ للحُكْمِ كالأسبابِ).

وأمّا الاصطلاحُ الأخَصُّ فهُوَ ما أشار إليهِ بقولِهِ:

وإن يكُـنْ موصِّـلاً إليـهِ	بوَسَطٍ مُستنَدٍ عليـهِ
فسببٌ وقـد يُضـَمُّ الحُكْـم	لـهُ وفـي آخَـرَ لا يُضَـمُّ
فحـافرُ البـئرِ بمُلْـكِ الغيرِ	يَضمَـنُ مـا أتلَفَـهُ بالبيـرِ
وناقِبُ البـيتِ فحـازَ اللصُّ	مـا فيـهِ لا يلـزَمُ إلاّ القـصُّ
أعني بـه ضمـانَ نَقْبِ الدارِ	لا قَطْـعَ كـفِّ ثاقـبِ الجـدارِ

عرَّفَ السببَ بأنّه: الوصفُ الموصِلُ إلى الحُكمِ بواسطةِ غيرِه، كالأمرِ بالسرقةِ، موصلٌ إليها بواسطةِ فعلِ المأمور، وكالأمرِ بقطعِ الطريق، وكالدّلالةِ

(١) انظر: «المحصول» (٥:١٣٠) للرازي، و«الإبهاج» (٣:٩٠) للسبكي، و«شرح الكوكب المنير» (١:٤٤١) لابن النجار، و«فصول الأصول» ص٣٤٨ للشيخ السيابي.

على حصْنِ العدوِّ، فإنّ هذه الأشياءَ أوصَافٌ موصلةٌ إلى الحُكْمِ بواسطةِ فعلِ المأمورِ والمدلولِ، وتلك الواسطةُ هيَ عِلّةُ الحُكْم.

ثمَّ إنّ السببَ قد يُضَمُّ إليه الحُكْمُ في موضعٍ، وقد لا يُضَمُّ إليهِ في موضعٍ آخرَ، بخلافِ العِلّة، فإنها لا تكونُ إلاّ وحُكْمُها مضموم إليها، حتّى لو فارَقَها لم تكنْ عِلّةً أصلاً.

وهذا منَ الفرْقِ بيْنَ العِلّةِ والسببِ أيضاً، فالسببُ نوعانِ[1]:

نوعٌ لا يُضَمُّ إليهِ الحُكْم، وهُوَ: السببُ الحقيقيُّ عندَهم، وذلك كنقبِ الجدارِ، فإنّ ناقبَهُ لا يَضمَنُ إلاّ قيمةَ النقْبِ، حتى لو جاء اللصُّ، فدخَلَ مِن ذلك النقبِ، فحازَ ما في البيتِ، وذهبَ بهِ، لا يَضمَنُ الناقبُ لِمَا أخَذَ اللصُّ، بل ضمانُ ذلكَ على اللصِّ نَفْسِهِ، وعلى الناقبِ قيمةُ قصِّ الجدارِ، أي: نَقْبِه.

وكذلكَ، لا يَضمَنُ مَن أمَرَ بالغاً بالسرقةِ، أو قطْعِ طريقٍ، ما لم يكُنِ الآمرُ سلطاناً على المأمور، بل ضمانُ ذلك على فاعلِه.

وكذلكَ، لا يُشارِكُ الدالُّ على حِصْنِ العدوِّ الجُندَ في الغنيمةِ ما لم يكنْ معَهم، وهكذا فيما أشبَهَ ذلك.

وأمّا النوعُ الذي يُضَمُّ إليهِ الحُكْمُ ـ ويُسمَّى سبباً مجَازِيّاً ـ فهُوَ نحوُ حفْرِ البئرِ في مُلْكِ الغيرِ تَعَدِّياً، فإنّ حافرَهُ كذلكَ يضمَنُ ما أتلَفَهُ البئر، فلو وقَعَ حيوانٌ أو آدميٌّ مثلاً في البئرِ، كان الحافرُ ضامناً لهُ فحَفْرُ البئر سببٌ لِتَلافِ التالفِ فيه، لكنْ بواسطةِ الوقوعِ، فالوقوعِ في البئرِ هُوَ علّةُ التَّلاَفِ، وحفْرُ البئرِ سببٌ لذلك.

---

(١) انظر: «الإبهاج» (٣:١٨٣) للسُّبكي، و«الإحكام» (١:١٧٢) للآمدي.

وقد ضُمَّ الحُكمُ في هذه الصورةِ إلى السببِ لكونِهِ مُشابِهاً للعِلَّةِ في التأثير. وكذلكَ قِيادةُ الدابّةِ وسَوْقُها، وقطْعُ حبلِ القِنديل، ونحوُ ذلك، فإنّ هذه الأشياءَ أسبابٌ، لكنّها مُشابِهةٌ للعِلل، فيُضَمُّ إليها الحُكم، كالعِلَل، فيَضمَنُ قائدُ الدابّةِ، وسائقُها ما أتلَفَتْهُ الدابةُ بمَقْدَمِها، لكوْنِ سَوْقهِ وقيادتِهِ بمنزلةِ الباعِثِ لها إلى إتلافِ ما أتلَفَتْه.

وكذلك يَضمَنُ قاطعُ حبلِ القِنديلِ نفْسَ القِنديل؛ لأنَّ قطْعَ حبْلِهِ مؤثِّرٌ في إتلافِهِ، وإن كان إتلافُه بواسطةِ الوقوعِ من أعلى إلى أسفلَ، والله أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ الشرطِ، فقال(١):

والشرطُ ما الحُكْمُ عليهِ وقَفــا   وجــودُهُ وَيَنْتَفــي إذا انتفَــى

عرَّفَ الشرطَ بأنّه: هُوَ الذي يتوقَّفُ عليهِ وجودُ الحُكم، ويَنْتَفي الحُكْمُ بانتفائه، كالوضوءِ شرْطٌ لصحّةِ الصَلاة، فإذا لم يوجَدِ الوضوءُ لم توجَدْ صحةُ الصلاة.

وكذلكَ قولُ القائلِ لعبدِهِ: إنْ دخَلْتَ الدارَ فأنتَ حُرٌّ، فوجودُ الحُريةِ موقوفٌ على دخولِهِ الدارَ، فإذا لم يدخُلِ الدارَ فلا حُريّةَ له.

وقد يكونُ الشرْطُ شرطاً لوجودِ العِلّةِ، وقد يكونُ شرطاً لتأثيرِها في الحُكْم.

فمثالُ ما يكونُ شرطاً لوجودِ العلّةِ: العقْلُ، والوِلايةُ في البيعِ والنّكاح، فإنّ عِلّةَ مُلْكِ البيعِ وحِلِّ الوَطْءِ هيَ: العَقدُ الصحيح، ولا وجودَ للعَقْدِ الصحيحِ إلاّ معَ العقْلِ والوِلاية، ويسَمَّى محلَّ العلةِ وشرْطَها أيضاً.

---

(١) انظر: «المحصول» (٥٧:٣) للفخر الرازي، و«الإبهاج» (١٥٧:٢) للسبكي، و«شرح التلويح» (١٤٥:٢) للتفتازاني.

وإنّما سُمِّيَ محلَّها: لأنها لمّا وَقَفَ وجودُها على حصولِهِ، أشبَهَ محلَّ العلّةِ العقْليّةِ الذي تقفُ صحةُ وجودِها على وجودِه، ويُسَمَّى شرْطها لمّا وقَفَ ثبوتُ تأثيرِها عليه؛ لأنّه إذا وقَفَ وجودُها عليه، فقد وَقفَ تأثيرُها أيضاً عليه.

ومثالُ ما يكونُ شرطاً لتأثيرِها: كالإحصانِ، فإنّهُ شرطٌ لتأثيرِ الزِّنا في حدِّ الرَّجْم.

قال صاحبُ «المنهاج»[1]: والفرْقُ بيْنَ العِلّةِ والشرْطِ مِن وجوهٍ:

الوجْهُ الأوّل: إنّ كلَّ ما يتَرتَّبُ حصولُهُ على حصُولِ الشرْطِ يترتَّبُ على العِلّةِ، كالرَّجْمِ، فإنّهُ كلُّ ما تَرتَّبَ على الإحصانِ فهُوَ مترتِّبٌ على العِلّةِ، وهيَ الزِّنا، ولا يجبُ عكْسُ ذلكَ، وهُوَ: كونُ ما ترتَّبَ على العِلَّةِ يجبُ ترتُّبه على الشرطِ، بل يصحُّ في بعضِ أحكامِها أن لا تترتَّبَ عليهِ كالجَلْدِ، فإنّـهُ وَقَفَ على الـزِّنا، ولم يقِفْ على الشرْط.

والوجْهُ الثاني: أنّ العلّةَ باعِثةٌ على الحُكْمِ مُناسِبةٌ له، كالزِّنا فإنّه باعِثٌ على الحَدِّ ومُناسِبٌ له، لكونِهِ عقوبةً.

وكذلكَ القتلُ: باعثٌ للقِصاصِ ومُناسِبٌ لهُ؛ لأنه عقوبةٌ، بخلافِ الشرطِ، فإنّهُ قد يكونُ غيرَ باعثٍ على الحُكمِ؛ ولا مُناسِبٍ له.

ألا ترى أنّ الإحصانَ ليس بباعثٍ على الحَدِّ، ولا مُناسِبٍ له، لكنه مناسبٌ للعِلَّة، لكونِه يُقوّي بعْثَها على الحُكمِ لأنّ زِنا مَن هُوَ مُستَغْنٍ بالزوجةِ أشَدُّ بعْثاً على الحدِّ؟ أقولُ: وهذا الفرْقُ إنّما يتَأتّى على مذهبِ من اشترَطَ في العلّةِ أن تكونَ بمعنى الباعث، أمّا على مذهبِ مَن لم يشترِطْ ذلك، فلا يصحُّ هذا الفرْق.

---

(١) «منهاج الوصول» ص٣٨٨ للمرتضى الزيدي.

قال: والفرْقُ بيْنَ الشرطِ والسببِ: أنّ الشرطَ ـ في غالبِ حالِهِ ـ يُضاهي العلَلَ في مناسبةِ الحُكمِ: كالعقلِ، والبلوغِ، والرِّضَا، فإنها شرطٌ في صحةِ البيع، وفيها مناسَبةٌ لذلك، والسببُ قَلَّما يَثْبُتُ فيهِ ذلك.

والشرطُ يختَصُّ بمحلِّ الحُكمِ، كالإحصانِ، فإنّهُ حاصلٌ في محلِّ الحُكمِ وهُوَ الرَّجْم، بخلافِ السببِ، فإنّهُ ـ في الأغلبِ ـ خارجٌ عن محلِّ الحُكم. انتهى، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ العلاَمةِ، فقال:

وسَمِّـــهِ علاَمــةً إن كَشَـــفا عن صفةِ الحُكْمِ غَياهيبَ الخَفَا
مثالُهُ إلحاقُ حُكـْـمِ النَّســـَبِ بِعِلْمِنـا ولادةَ المُنْتَسِـبِ

عَرَّفَ العلامَةَ بأنها[(١)]: الوصْفُ الكاشفُ عن الحُكْم من غيرِ نظرٍ إلى تعلُّقِ وجودٍ ووجوب. وقد تكونُ علاَمَةً خالصةً: كالتكبيرِ عَلامةً دالةً على الانتقالِ في الصّلاةِ مِن حالٍ إلى حال.

وقد تكونُ عَلامةً بمعنَى الشَّرط: كالإحصَانِ للرَّجْم، وكولادةِ المولودِ علاَمَةً لِلُحوقِهِ في النسَبِ بمَنْ وُلِدَ على فِراشِهِ.

وقد تكونُ علاَمَةً بمعنى العِلّة، كما في العِللِ الشرعيةِ، فإنها أماراتٌ تُعرَفُ بها الأحكامُ الشرعيةُ، فبيْنَ العلاَمَةِ والعِلّةِ الشرعيةِ عمومٌ وخصوصٌ مِنْ وجْه، وذلك أنّ بعضَ العلاماتِ عِلَل، وبعضُها ليس بعِلل، وبعضُ العِللِ علاَمات، وبعضُها ليس كذلك.

واعلَمْ أنّهُ لا مانعَ منَ اجتماعِ الأحكام الوَضْعيّةِ في شيءٍ واحدٍ باعتبارات

(١) انظر «أصول السرخسي» (٢:٣٠٣)، و«التلويح» (٢:٣٠٨) للتفتازاني.

مختلفة، فقد يكونُ الشيءُ الواحدُ رُكْناً باعتبارٍ، وعلّةً باعتبارٍ آخَر، وكذا يكونُ سبباً وشرْطاً وعلاَمةً بحسَبِ الاعتبارات، فلا يُشكِلْ عليكَ ذلك.

فالفرْقُ بيْنَ هذه الأمورِ إنّما يكونُ باعتبارِ الحيثيّاتِ، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ الحاكمِ، فقال:

الرُّكْنُ الثاني: في بيانِ الحاكم

أي: بيانِ مَن أثبَتَ على المكلَّفِ الأحكامَ التي يُثابُ على فعلِها ويُعاقَبُ على تركِها، مِن وجوبٍ وتحريمٍ وغيرِهما، قال:

وقد قضَى الشرعُ على الصّحيحِ — بالحُسْنِ والقُبْحِ منَ القبيحِ
وقال قومٌ إنّما العقْلُ قضَى — بذاكَ، والأوّل عندي المُرتَضَى
لأنّما المرادُ مِن ذا البابِ — تَرتُّبُ الثوابِ والعقابِ
وليس للعقلِ توصُّلٌ إلى — إثباتِهِ وإن علا وكَمُلا
وإن يكُنْ أمكَنَ أن يُدركَهُ — فمَنهجُ الإثباتِ لن يَسلُكَهُ
وإن يكُنْ صحَّ ثبوتُ المَدْحِ — بالحُسْنِ والذّمّ بفعلِ القُبْحِ
مِن عقلِ قومٍ غيرِ أهلِ شرْعِ — ولا دَرَوْا بجائزٍ ومنْعِ
فذاكَ باعتبارِ ما يؤالِفُ — أغراضَهمْ وما لها يُخالِفُ
لا باعتبارِ الحُسنِ والقُبْحِ كما — هما فمِنْ ثمَّ تَرى الخُلْفَ انتَمَى
فهؤلاءِ حَسَّنوا ما استَقْبَحا — غيرُهُمُ فمِن هناكَ وَضَحا
وما يُرى منَ اختيارِ الحسَنِ — معَ حصولِ الغرَضِ المُستحسَنِ
للكلّ فهُوَ لِمزيدِ الغرَضِ — لا إنّ ذاتَهُ لذاكَ تَقْتَضي

اختَلَفَتِ الأُمَّة في الحاكمِ بحُسنِ الشيءِ وقُبحِه: فذهَبَتِ المُعتزلةُ إلى أنّ الحاكمَ بذلكَ هُوَ العقْل، وأنّ الشرعَ: إمّا مؤكِّدٌ لِحُكمِ العقلِ، كوجوبِ الإيمانِ، وحُرمةِ الكُفْران، وإمّا مُبيِّنٌ لِمَا خَفِيَ على العقْلِ، كوظائفِ العبادات. وضبَطُوا الأحكامَ الخمسةَ على وَفْقِ مُقتضَى العقْلِ، فقالوا: إنّ الشيءَ إذا كان مصلحةً فقط فهُوَ واجبٌ، وإن كان مَفسَدةً فقط فهُوَ محرَّم، وإن رجَحَتِ المصلحةُ فيهِ

على المَفْسَدةِ فهُوَ: مندوب، وإن رجَحَتِ الـمَفسَدةُ فهُـوَ مكروه، وإن تَسَاوى فيهِ الأمرانِ فهُوَ مباح(١).

وذهَبَ جمهورُ أصحابِنا(٢) والأشعريّةُ(٣) إلى أنّ الحاكمَ بذلكَ هُوَ الشرعُ، والعقْلُ آلةٌ لِفهمِ الخطاب، وقد يتَّضحُ لهُ الخطأُ والصَّواب، فلا حُسنَ عندَهم إلاّ ما حسَّنَه الشرعُ، ولا قُبحَ إلاّ ما قبَّحَهُ الشرع.

وبيانُ ذلك: أنّ الحُسْن والقُبحَ المُتنازَعَ فيهِما في هذا البابِ هُوَ بمعنَى: ثبوتِ المدحِ واستحقاقِ الثوابِ لفاعلِ الحسَن، وثُبوتِ الذمِّ واستحقاقِ العذابِ لفاعلِ القبيحِ، وليس للعقلِ توصُّلٌ إلى إثباتِ هذا الحُكم، وإن بلَغَ في الكمالِ مبلغاً عظيماً، فإنّ غايةَ ما يصلُ إليه العقْلُ: إدراكُ حُسنِ الحَسَن، وقُبحِ القبيح، وإدراكُهما أمرٌ غيرُ الحُكم بهما، فإنّ معرفةَ الشيءِ غيرُ الحُكم به، فإنه ـ وإن أدرَكَ أنّ هذا حسَنٌ، وهذا قبيحٌ مثلاً ـ فإدراكُهُ ذلكَ ليس هُوَ عيْنَ الحكم به، بل غيرَه، إذِ المرادُ بالحُكمِ به إثباتُه إثباتاً يترَتَّبُ عليهِ الثوابُ والعقاب، وهذا أمرٌ لا يُدرَكُ إلاّ منَ الشارع.

احتَجَّتِ المُعتزلةُ على ثُبوتِ مُدَّعاهُم بأمورٍ، منها حقيقيٌّ، ومنها إلزاميٌّ أَما الإلزاميُّ فسيأتي، وأمّا الحقيقيُّ(٤) فهُوَ ما أشارَ إليهِ بقولِهِ: (وإن يكُنْ صَحَّ ثبوتُ المدحِ.. إلخ).

اعْلَمْ أنّ المُعتزلةَ قالوا: لو لم يكُنِ العقْلُ حاكماً بالحُسنِ والقُبْحِ لَما صحَّ ثبوتُ المدحِ على فعلِ الحسَن، والذمِّ على فعلِ القبيحِ، من عقلِ قومٍ ليسوا أهلَ شرع، ولا يعرِفونَ الجائزَ مِن غيرِهِ. والمعلومُ: أنّ ذلكَ قد ثبَتَ مِن نحوِ

(١) انظر: «المعتمد في أصول الفقه» (١:٣٣٤) لأبي الحسين البصري، و«البرهان» (١:٨٧) للجويني.
(٢) انظر: «مشارق الأنوار» (١:٢٢١) للسالمي.
(٣) انظر: «البرهان» (١:٨٨ ـ ٨٩) للجويني، و«التقرير والتحبير» (٢:٨٩) لابن أمير الحاج.
(٤) انظر: «المعتمد» (١:٣٣٦ و٣٣٧) لأبي الحسين البصري.

البَراهِمةِ والدَّهْرِيّةِ وغيرِهم، حتّى أنّ غيرَ أهلِ الشرعِ كانوا يُبالغونَ في تقبيحِ القبيحِ أكثرَ مِن مُبالغةِ أهلِ الشرعِ، فصَحَّ بذلكَ أنّ حُسنَ الشيءِ وقُبْحَه عقْلِيّانِ.

وجوابُه: أنّ تحسينَ الحَسَنِ وتقبيحَ القبيحِ مِن غيرِ أهلِ الشرائعِ، إنّما يكونُ بحسَبِ ما يُوافِقُ أغراضَهم، وما يُخالِفُها، فهم يُحسِّنونَ ما يُوافقُ أغراضَهم، ويُقبِّحونَ ما يُخالِفُها، لا باعتبارِ الحُسنِ والقُبحِ اللَّذيْنِ هُما محلُّ النِّزاعِ.

فمِن هنالكَ تَراهم مختلِفينَ في التحسينِ والتقبيحِ، فيُحسِّنُ هؤلاءِ ما يَسْتَقْبِحُه هؤلاءِ وهكذا، فلو كان الحُسْنُ والقُبْحُ ذاتيَّيْنِ، لَما اختَلَفوا هذا الاختلافَ.

نعَم، قد يتَّفقونَ استحساناً واستقباحاً، لكنَّ اتِّفاقَهم على ذلكَ إنّما يكونُ بحسَبِ اتِّفاقِ أغراضِهم، لا أنَّ ذاتَ الشيءِ مُقتضِيَةٌ لذلكَ الحُسْنِ وذلك القُبحِ، فاتِّفاقهم على تحسينِ الشيءِ، إنّما يكونُ لِمزيدِ غرَضٍ فيه، لا لذاتِهِ، واستقباحُهم للشيءِ، إنّما يكونُ لِصِفةِ قُبحٍ فيه لا لِذاتِهِ، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ الاحتجاجِ الإلزاميِّ، فقال:

وليس مِن ذا القولِ قطعاً يلزَمُ ... إفحامُ رُسْلِ اللهِ فيما حَكَموا
وذاكَ إنْ قال الرسولُ لأحَدْ ... تأمَّلَنَّ تعرفْ صِدْقي والرَّشَدْ
فإنّ لِلمُفْحِمِ لستُ أنظُرُ ... إلاّ إذا صَحَّ عليَّ النظَرُ
وما عليَّ ذاكَ حتى أعرِفا ... صِدْقَكَ أنّكَ الرسولُ المصطفى
فإننا نقولُ إنّ ما ذُكِرْ ... شَرْطُ حصولِ العلمِ عندَ المُعتبِرْ
وليس شرطاً لحصولِ الحُكْمِ ... فيَلْزَمُ الإتْباعُ قبلَ العِلمِ
وليس منهُ يَلزَمُ المُحالُ ... في صفةِ اللهِ كما يقالُ
كقولِهِم يَلزَمُ قبلَ الشرعِ ... تجويزُ ما كان بِحَدِّ المَنْعِ

لأنّ ذا غـيرُ مَحَـلِّ المَـنْعِ فالعقْـلُ فيـهِ حاكـمٌ بالقَطْـعِ
وإنّمـا محَلُّـهُ مـا قُدِّمـا شـيءٌ بـهِ يَسـتوجِبُ التألُّمـا
ونحنُ نُعطي العقْلَ أحكاماً بها نُبرهِـنُ الحـقَّ فكُـنْ مُنتبهـا
ونُعطِـهِ للـحُسْنِ نـوعَ فَهْمِ والقبـحِ لكنْ ليـس ذا بالحُكْمِ

احتَجَّتِ المُعتزلةُ على ثُبوتِ الحُكم للعقْل ـ مِن طريقِ الإلزامِ بوَجْهَيْن[١]:

الوجْهُ الأوّل: قالوا: لو لم يكُن الحاكمُ العقْلَ لَلَزِمَ إفحامُ الرسُل[٢].

بيانُ ذلك: أنَهُ لو قال الرسولُ لأحدٍ منَ الناس: انْظُرْ في مُعجزتي حتى تعرفَ صِدقي، فلو لم يكُنِ العقلُ حاكماً عليهِ بالنظَرِ في المعجزةِ، لكان لهُ أن يقولَ: لا أنْظُرُ في مُعجزتِكَ، حتّى يجبَ علَيَّ النظَرُ فيها، ولا يجبُ عليَّ ذلكَ حتّى أعرفَ صِدقَك.

وجوابُهُ: أنّ ما ذُكِرَ مِن قولِ المفحِم شرْطٌ لحصولِ العِلم، لا شرطٌ لثُبوتِ الحُكْم، أي: فالنظرُ في معجزةِ الرسولِ إنّما هُوَ شَرطٌ لحصولِ العِلمِ برسالتِهِ، لا لثُبوتِ حُكْمِهِ على مَنْ أُرسِلَ إليهم، فإنّ حُكْمَه يَثبُتُ عليهِم بظهورِ المُعجزةِ على يَديْهِ، سواءٌ نظَروا فيها أو لم ينظُروا، ولولا ذلكَ لَلَزِمَ عُذْرُ مَن لم يَنظُرْ في مُعجزةِ الرسُلِ إعراضاً عنهم أو عِنَاداً لهم، وهُوَ باطلٌ إجماعاً.

الوجْهُ الثاني: قالوا: لو لم يكُنِ العقْلُ حاكماً لَلَزِمَ تجويزُ ما كان مُمْتَنِعاً مِن صفاتِ اللهِ تعالى، فيَلْزَمُ المُحال، كتجويزِ الكذبِ والجهلِ، وصفاتِ العجْز، وكإظهارِ المُعجِزةِ على يدِ الكاذب، وغيرِ ذلكَ منَ المُحالات[٣] وهذا باطلٌ قَطْعاً.

---

(١) انظر: «البرهان» (١:٨٧) للجويني.
(٢) انظر: «المعتمد» (١:٧٨) لأبي الحسين البصري.
(٣) انظر: «المعتمد» (١:٧٨) لأبي الحسين البصري.

وجوابُه: أنّ هذا المذكورَ ليس هُوَ الحُكْمَ الذي نَمْنَعُه، وإنّما نمنَعُ أن يكونَ العقْلُ حاكماً حُكْماً يتَرتَّبُ عليهِ ثُبوتُ الثوابِ والعقابِ، أمّا ما ذُكِرَ منَ الإلزامِ فنقطَعُ أنّهُ ممنوعٌ بالعقل. ونحنُ نجعَلُ لِلْعَقْلِ أحكاماً نُبرهِنُ بها الحقَّ، لكنّها غيرُ الأحكام الشرعية، وكذلكَ نجعَلُهُ مُدرِكاً لِحُسْنِ الحسَنِ، وقُبحِ القبيحِ، لكنْ ليس هذا كلُّه بالحُكْمِ المُتنازَعِ فيه، فإنّ الحُكْمَ المتنازَعَ فيهِ هُوَ: ما يتَرتَّبُ عليهِ ثبوتُ الثوابِ والعقابِ كما مَرَّ غيرَ مرّةٍ، وليس هذا كذلكَ، فالواجبُ العقْليُّ هُوَ: ما لا يُتَصَوَّرُ في الذهنِ عدَمُه، كوجودِهِ تعالى وثُبوتِ كمالاتِه، والمُمتنِعُ العقْليُّ هُوَ: ما لا يُتصَوَّرُ في الذهنِ وجودُه، كوجودِ شريكٍ عندَه تعالى، وصفاتِ النقْص، فإنّ جميعَ ذلكَ مُحالٌ في حقِّه.

والجائزُ العقْليُّ هُوَ: ما يُتصَوَّرُ في الذهنِ وجودُه وعدَمُه، كإيجادِ المخلوقاتِ، وإعدامِها، فالأحكامُ العقْليّةُ ثابتةٌ لو لم يَرِدْ بها شرْعٌ إجماعاً.

والنِّزاعُ بينَنا في ثبوتِ الأحكامِ الشرعيّةِ بالعقْلِ، فنحنُ لا نُثبِتُها بهِ، والمُعتزلةُ يثبِتونَها بهِ، ويجعَلونَه حاكماً بها، ويجعلونَ الشرعَ مؤكِّداً ومُبيِّناً.

نعَمْ، وقد ذهَبَ بعضُ أصحابِنا إلى ثبوتِ الحكمِ الشرعيِّ في بعضِ المَواضعِ بالعقْلِ، وذلكَ عــندَ عدَمِ ورودِ الشَّرْعِ، أمّا عـندَ ورودِ الشَّرعِ، فلا حُكْمَ عندَهم لغيرِه[1].

وهذا هُوَ الفرْقُ بيْنَ مقالةِ هذا البعضِ، وبيْنَ مقالةِ المعتزلة.

قال بَشيرٌ[2]: «لو أنَّ رجُلًا ضرَبَ رجُلًا بخشَبَة، أو ما فــوقَ ذلكَ، لألْزَمْنا الضاربَ البَراءة، ولم يَجُـزِ الوقوفُ عنهُ، قال: لأنّــه قد قامتِ الحُجةُ في العقْلِ أنّ ذلك ظُلْم. قال: وهذا وأشباهُه مِن حُجّةِ العقْل. قــال: وكــذلكَ لو

(١) انظر: «الجامع» (١:١٠٩) لابن بركة. وانظر: «مشارق أنوار العقول» (١:٢٢١) للإمام السالمي.
(٢) انظر «منهج الطالبين وبلاغ الراغبين» (٢:٢٠ ـ ٢١) للعلّامة الرستاقي.

سَـرَقَ في الميزانِ مقدارَ حبّـةٍ فما فوقَهـا، متعمِّـداً للتطفيفِ، لكـانَ ذلكَ في تعـارُفِ الناسِ أنه ظُـلم، وعليـهِ البراءةُ منه، ومـا كان مِثلَ هذا، ولَم يَجُزِ الـوقوفُ؛ لأنّ حُجتَـه قد قامت»[1].

وأما إذا دَفَرَ رجُلٌ رجلاً دفْرةً رفيقةً، مثلَ ما يجوزُ أن يفعَلَهُ الناسُ بعضُهم بعضاً، ولا يكونُ ذلك ظُلماً مَعَهم، لم تكن فيهِ البراءةُ، ولا الوقوفُ.... إلى آخرِ ما أطالَ في بيانِ ذلك، وجميعُه مَبْنيٌّ على تحكيمِ العقلِ كما ترى.

وقال ابنُ بركةَ ـ وقد سُئلَ عن صاحبِ الجزيرةِ الذي لم يَسمَعْ بشرع، ولم تَبْلُغْهُ الحُجّةُ ـ قال: كلَّفَه اللهُ ـ في حالِ التكليفِ ـ أن يَعـلَمَ أنّ لهُ خـالقاً، ثُمَّ قال: وعِلمُ ذلكَ يقَعُ لهُ مِن طريقِ العقْلِ: ما يراه مِن خَلْقِ نفْسِهِ والأرض، واختلافِ الليلِ والنهار. ثُمّ قال: ويجبُ عليهِ الكفُّ عمّا قَبُحَ في عقْلِهِ، كـقتلِ الحيوانِ وأكلِ لحومِها، وعليهِ الإنكارُ على مَن فعَلَ ذلك. ثم قال: لولا أنّ ذلكَ أجازَتْهُ الشريعةُ لَما كان حسَناً[2].

وهذهِ المسألةُ مِن مباحثِ الكلام، وبَسْطُها في كتُبِه، وإنّما ذكَرْنا طرفاً منها هاهنا، لمناسبةٍ بيْنَ الحُكْمِ والحاكم، وقد حقَّقنا القولَ فيها تحقيقاً حسَناً في «مشارقِ الأنوارِ»[3]، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّه أخَذَ في بيانِ الحُجّةِ على المعتزلةِ في زَعْمِهم أنّ العقْلَ حاكمٌ بالشَّرْعيّاتِ، فقال:

لو صحَّ أنّ العقْلَ فـي ذا حَكَمُ ... لَـكَانَ حُكْمُـهُ بحـالٍ يَلـزَمُ
وقد رأَيْنا الحُسْنَ فـي بعضِ الصُّوَرْ ... يكونُ قُبْحاً إن نَشَا عنهُ الضَّرَرْ

(١) «منهج الطالبين» (٢:٢٠ ـ ٢١).
(٢) نقله صاحبُ «بيان الشرع» (٢:٣٠١) عن ابن بركة.
(٣) انظر: (١:٢٢١) من «مشارق أنوار العقول».

وقــد رأَيْنا القُبْحَ فــي مواضعِ يُوسَـمُ بالحُسْـنِ لدى المَنافعِ
فـــمـثِّلِ الأوّلَ بــالصِّــدْقِ إذا أدَّى إلـى قتْـلِ نبـيٍّ أو أذَى
والكِذْبُ المُنقِذُ للثانـــي مــثَلْ فقـد رأَيْنا الحُكْـمَ هاهنا انتقَل

أي: لو ثبَتَ أنّ العقْلَ حاكمٌ بالحُسنِ والقُبحِ الشرعيَّيْن، لكان حُكْمُهُ لازماً على كُلّ حال؛ لأنّ شأنَ حُكمِ العقْلِ: أنْ لا يَنتقِلَ مِن حالٍ إلى حال، بل يَلزَمُ حالةً واحدةً لا يصحُّ انفكاكُه عنها، ونحنُ نَرى الحُسْنَ والقُبحَ الشرعيَّيْن يَنتقِلان باختلافِ الأحوال، فقد يكونُ الحَسَنُ قبيحاً في بعضِ الصُور، كما في الصِّدقِ المؤدِّي إلى قتلِ نبيٍّ أو أَذاه، أو قتْلِ مؤمنٍ أو أذاه، أو نحوِ ذلك، فإنّ الصِّدقَ حسَن، لكنّه في هذه الحالةِ صار قبيحاً لِتولُّدِ الضرَرِ منه، وكما في الكذبِ المُنقِذِ لنبيٍّ أو مؤمن، أو نحوِ ذلك، فإنّ الكذبَ قبيح، لكنّه صار في هذهِ الحالةِ حسَناً، فلو كان الحُسنُ والقُبحُ عقْليَّيْن، لَما انتقَلَ حُكمُهما مِن حالٍ إلى حال، ولَلَزِمَ حالةً واحدة، كما هُوَ شأنُ الأحكامِ العقْليةِ، والله أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ المحكومِ به، فقال:

الرُّكْنُ الثالثُ: في المحكومِ به[1]

والمراد به: ما يتَعلَّقُ بهِ خطابُ الشارع، وهُوَ أنواعٌ، أشار إلى بيانِها بقولِه:

والحــــقُّ قــد يكونُ لــلّهِ فقطْ ... مِثْـلُ العبـاداتِ وما بِهـا ارتَبَطْ
ومِثْـــلُ مـــالٍ للصَّلاحِ عَـــمَّا ... وقـد يكـونُ للعبـادِ حُكْمـا
وقد يَجِيْ النوعانِ فيهِ مثْلُ مـا ... في القَذْفِ والقِصاصِ ممَّن أَجرَما

ينقسمُ المحكومُ بهِ إلى ثلاثةِ أنواعٍ؛ لأنّه: إمّا أن يكونَ حقّاً للهِ فقطْ كالعباداتِ: أُصولاً وفروعاً، وكالأموالِ الموقوفةِ للصَّلاحِ العامّ، فإنها حقٌّ للهِ أيضاً أُضيفَتْ إليهِ تعالى، لِعِظَم خطَرِها وعمومِ نفْعِها، لا أنّهُ مُنتَفِعٌ بها سبحانَه وتعالى.

وإمّا أن يكونَ حقّاً للعبادِ فقطْ، كتحريمِ مالِ الغير، ومِثْلِ مُلْكِ الرقَبة، ومُلْكِ المُتْعةِ وضمانِ المغصوب، ونحوِ ذلك.

وإمّا أن يكونَ مشترَكاً بينَهما، كحَدِّ القذْفِ، والقِصاصِ منَ المُجْرِمِ الجاني، فإنّ في كلٍّ واحدٍ من: حدِّ القذْفِ، والقِصاص حقّاً لله، وحقّاً لعبادِهِ.

فمِنْ حيثُ إنهما رادِعـانِ عنِ المعاصي، وزاجِـرانِ عنِ الفواحشِ، فهُما حقٌّ لله.

---

(١) انظر: «المحصول» (١:٨٩) للرازي، و«الإبهاج» (١:١٧١) للسبكي و«شرح مختصر ابن الحاجب» (١:٣٢٩) للأصفهاني، و«الإحكام» (١:١٣٥ ـ ٢٠٦) للآمدي.

ومِنْ حيثُ إنّ حَدَّ القذْفِ دافعٌ للعارِ عن المقذوفِ، فهُوَ حقٌّ للعبادِ.

وكذلكَ القِصاصُ: مِن حيثُ إنّهُ حافِظٌ لِبُنْيةِ البشرِ، فهُوَ حقٌّ للعبادِ أيضاً، لكنَّ حقَّ اللهِ في الأولِ أرجَحُ، فلذا لا يَسقُطُ الحدُّ عنِ القاذفِ بعفْوِ المقذوفِ عنهُ بعدَ قيامِ الحُجّةِ بذلكَ معَ الإمام، وحقُّ العبادِ في القِصاصِ راجح، فلذا يثبُتُ العفْوُ عنهُ ممَّن لهُ الحق، ويكونُ موروثاً، بخلافِ الأوّلِ، واللهُ تعالى أعلم.

ثُمّ إنّه أخَذَ في بيانِ أنواعِ حَقّ اللهِ تعالى، فقال:

ومِن حقوقِ اللهِ في المنقولِ ... إيمانُنا باللهِ والرسولِ
وما أَتَى في الدِّينِ بالضرورةِ ... وهْيَ أمورٌ ليس بالمحصورةِ
يَلزَمُ كُلاًّ ما انتهى إليهِ ... وما عداهُ لم يكنْ عليهِ
وإنّما الإيمانُ تصديقٌ بما ... مَرَّ وأمّا النُّطقُ شرْطٌ لَزِما
فيَنْبَني الحُكْمُ على حصولِهِ ... فليس إسلامٌ بدونِ قولِهِ
وقيلَ بالتصديقِ في الإيمان ... يَجْزيهِ دونَ النُّطقِ باللسانِ
إلاّ إذا طُولبَ بالإقرارِ ... إذْ ذاكَ فيما بينَهُ والباري
والجَزْمُ بالصِّدْقِ معَ الإذعانِ ... تصديقُنا لا مُطلقُ العِرفانِ
ولا يكونُ قائماً باللازمِ ... حتّى يؤدِّي عمَلَ اللوازمِ
إذْ ليس بالتصديقِ دونَ نُطْقِ ... ودونَ فعلٍ يُجتَزى في الحقّ
وكلُّها تَسقُطُ بالأعذارِ ... أيْ ما عدا التصديقَ لا تُمَارِ

حقُّ اللهِ على أنواعٍ:

منها: ما يكونُ مِن جهةِ الاعتقاد، وهُوَ: الإيمانُ باللهِ، وبرسولِهِ، وملائكتِهِ، وكتُبِهِ، ورُسُلِهِ، واليومِ الآخِرِ.

وضابِطُه: الإيمانُ بأُمورٍ تُعلَمُ منَ الشرعِ بالضرورة، وهيَ أمورٌ ليست

بمحصورة، بمعنى: أنّهُ لا يكونُ جميعُها لازماً لِمُكلَّفٍ واحدٍ في حالٍ واحد، فلا تنحصرُ كلُّها في حقِّ المُكلَّف، وإنّما يَلزَمَ كلَّ واحدٍ منَ المُكلَّفينَ الإيمانُ بما ينتهي إليهِ علمُه، لا ما عدا ذلك، فإنّ ما لم يَنْتَهِ إليه عِلمُه لا تَعبُّدَ عليهِ مِنْ قِبَلِه.

ومعناهُ: أنّ ما قامتِ الحُجةُ بهِ على المكلَّفِ من خِصالِ الإيمان، وَجَبَ عليهِ الإيمانُ به، وما لم تَقُمْ عليهِ بهِ الحُجةُ، لم يجِبْ عليه.

ثُمّ إنّ المرادَ بالإيمانِ هُوَ: التصديقُ بتلكَ الأمورِ المعلومةِ منَ الدِّينِ بالضرورةِ، لا التصديقُ والإقرارِ معاً، لكنّ الإقرارَ شرْطٌ لِتمامِ الإيمانِ وحصولِهِ، فلا يكونُ مُؤمناً مسلماً مَن لم يتَلفَّظْ بالشهادتيْنِ، وإن صَدَّقَ بمعناهُما.

وقيل: إنّ التصديقَ بالجَنان يَجْزي في صحةِ الإيمانِ دونَ النُّطقِ باللسان، إلاّ إذا طولبَ بالنُّطق، كما لو كان في دارِ الشِّرْكِ، فغزاها المسلمونَ، وطلَبوا منهُ الإقرارَ بالشهادتيْنِ، كان عليهِ ذلكَ، ولا يَجْزيهِ التصديقُ بالقلبِ حينئذٍ؛ لأنّ التصديقَ بالقلبِ إنّما يكونُ مُجْزِياً عنهُ فيما بينَه وبينَ الله، لا فيما بينَه وبينَ الخَلْقِ[1].

حاصلُ المقامِ: أنّهُ إذا طولبَ بالنُّطقِ، وكان في حُكمِ المشركينَ، لم يَكُنْ مسلماً إلاّ بالتلفُّظِ بالشهادتيْنِ إجماعاً.

والخلافُ فيما إذا لم يُطالَبْ بذلك:

فقيل: يَجْزِيهِ التصديقُ بالقلبِ، وهُوَ مذهبُ بعضِ أصحابِنا[2].

---

(١) انظر: «بيان الشرع» (٢:٢٧٩) للكندي، و«معارج الآمال» (١:١٨٧) للإمام السالمي.

(٢) انظر: «بيان الشرع» (٢:٢٧٩) للكندي، و«مشارق الأنوار» (١:٢٨٢) للسالمي، و«كتاب الاستقامة» (٢:٥ وما بعدها) للإمام الكُدَمي.

وقيل: لا يَجْزِيهِ حتّى يَنطِقَ بالشهادتيْنِ، وهُوَ مذهبُ الجمهورِ منّا[1] ومِن غيرِنا[2].

ثُمّ اختَلَفَ هؤلاءِ:

فمنهم: مَنْ جعَلَ الإقرارَ شرطاً لحصولِ الإيمانِ، كما قدَّمناه[3].

ومنهم: مَن جعَلَه رُكْناً منَ الإيمان[4].

ثُمّ إنّ الإيمانَ لا يكونُ إلاّ بالجزْمِ بصدقِ الرسول، معَ أداءِ اللوازمِ كلِّها، فمَن عرَفَ أنّ الرسولَ صادقٌ ولم يَجْزِمْ بصِدقِهِ، فلا يكونُ مؤمناً عندَنا، خلافاً لبعضِ قومِنا.

ومَن جَزَمَ بالتصديقِ وكانت عليهِ لوازمُ فوقَهُ، فلا يكونُ مُؤمناً بنفْسِ التصديقِ؛ لأنّ التصديقَ لا يَجْزِيهِ دونَ أداءِ الواجبات، فالإيمانُ عندَنا: تصديقٌ بالجَنان، وإقرارٌ باللسان، وعمَلٌ بالأركان، كلُّ واحدٍ من هذهِ الثلاثةِ يَلزَمُ في موضعِ لزومِهِ، وكلُّها تَسقُطُ بالأعذارِ ما عدا التصديقَ، فإنّه لا يَسقُطُ بعدَ وجوبِهِ بوجهٍ منْ الوجوهِ أصلاً، فالإقرارُ يَسقُطُ بالإكراه، فلِلمُكْرَهِ أن يتلفَّظَ بكلمةِ الكُفْرِ وقلبُه مطمئنٌّ بالإيمان.

وكذلكَ سائرُ اللوازمِ: تَسقُطُ عنِ المُكلَّفِ بالأعذار، أمّا التصديقُ فلا يَسْقُطُ بعدَ وجوبِهِ بشيءٍ منَ الوجوهِ، والله أعلم.

---

(١) انظر: «قواعد الإسلام» (١:٧ وما بعدها) للجيطالي، و«شرح عقيدة التوحيد» ص١٩٩ للشيخ أطفيش، و«كتاب الاستقامة» (٢:٥ وما بعدها) للكدمي، و«معارج الآمال (١:١٨٧) للإمام السالمي.

(٢) انظر: «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» (١:٤٥ وما بعدها) للحافظ ابن حجر العسقلاني، و«شرح التلويح» (٢:٣٢٤) للتفتازاني، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (١:٢٠٩).

(٣) انظر: «الأصول» (١:١١٠ و١١١) للسرخسي، و«شرح الكوكب المنير» (١:٥٠٠) لابن النجار، و«شرح التلويح» (٢:٣٢٤) للتفتازاني.

(٤) انظر: «فتح الباري» (١:٤٥) لابن حجر، و«أصول» السرخسي (١:١١٠ و١١١)، و«حاشية البنّاني» (١:٢٠٩)، و«العضد على ابن الحاجب» (٢:١٢).

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ بقيّةِ أنواعِ حقِّ اللهِ، فقال:

ثُـــمَّ الفروعُ أصْلُهـــا الصلاةُ ... ولَحِقَـتْ مِـنْ بعدِهـا الـزكاةُ
فالصومُ ثُــمَّ الحــجُّ فـالجهادُ ... وبعدَهـا عبـادةٌ تُـزادُ
فيهـــا مـؤُونةٌ كصـــاعِ الفِطْرِ ... وعكْسُـها أيضاً كما في العُشْرِ
وهكـــذا مَؤونـــةُ الخـــراج ... لكنَّهـا عقوبـةُ الإخـراج
وقـــد يكون دائـــراً بينَهـــما ... أعنـي العقوبـاتِ ومـا تقَدَّمـا
وهْـــيَ الكَفَافيرُ فلـــيس تجِبُ ... إن أحـدَثَ الصبـيُّ والمُسـبِّبُ
وقـــد يكونُ قائـــماً بنفْـــسِهِ ... وذاكَ في المَعدِنِ نحوُ خُمْسِـهِ
وقـــد يَجِـــيْ عقـــوبةً ونُوِّعا ... هـذا إلى الكامـلِ والنقْصِ معا
فكاملٌ إن حـلَّ نفْـسَ الجاني ... وناقصٌ فـي المـالِ لا الأبدانِ

مِن حقوقِ اللهِ: فروعُ العبادات، وهي: الصلاةُ، والزكاةُ، والصومُ، والحجُّ، والجهادُ، ووظائفُها، وإنّما سُمِّيَتْ هذه العباداتُ فروعاً لأنّ صحتَها مبْنيةٌ على حصولِ الإيمان، فلا صلاةَ لمَن لا إيمانَ له، وهكذا البَواقي، فكان الإيمانُ أصلاً لها.

ومنها عبادةٌ فيها مُؤْنَة: كصاعِ الفِطر، فإنّ جهاتِ العبادةِ فيها كثيرةٌ مثْل: تسميتِها صدَقةً، وكوْنِها طهارةً للصائم، واشتراطِ النيّةِ في أدائها، ونحوِ ذلكَ ممّا هُوَ مِن أماراتِ العبادة، ولِما فيها مِن معنَى المُؤْنةِ لم يُشترَطْ لها كمالُ الأهليةِ المشروطةِ في العباداتِ، فوَجَبَتْ في مالِ الصبيِّ والمجنونِ الغَنِيَّيْن اعتباراً لجانبِ المؤنة.

ومنها مؤنة فيها عبادة، كما في العُشْر، والمرادُ به: زكاةُ أرضِ المسلم، ولكونِهِ عبادةً لا يؤخَذُ ابتداءً منَ الذِّمي.

ومنها: مؤونةٌ فيها عقوبةٌ كالخراجِ، والمرادُ بِهِ: ما يؤخذُ مِن أهلِ الذِّمةِ، منَ الجِزْيةِ وغيرِها مما يَصطلحونَ عليهِ معَ المسلمين.

ومنها: حقوقٌ دائرةٌ بيْنَ العبادةِ والعقوبة، وهيَ الكَفَافيرُ، فإنّ في أدائها معنَى العبادة؛ لأنّها تُؤدَّى بما هُوَ مَحْضُ العبادةِ، وهُوَ: الصومُ والتحريرُ والإطعام، وتجبُ بطريقِ الفَتْوى، ويأمُرُ مَن هيَ عليهِ بالأداءِ بنفْسِهِ مِن غيرِ أن يَستوفيَ منهُ كَرْهاً.

والشرعُ لم يُفوِّضْ إلى المُكلَّفِ إقامةَ شيءٍ منَ العقوباتِ على نَفْسِهِ، بل جعَلَ ذلكَ إلى الأئمةِ يَسْتَوْفونَهُ بطريقِ الجَبْر، وفي وجوبِها معنَى العقوبة؛ لأنها لم تجِبْ إلاّ جَزاءً للفعلِ المحظورِ الذي يوجَدُ منَ العباد، ولذا سُمِّيتْ كَفّاراتٍ؛ لأنها سِتاراتٌ للذنوب، فلم تجِبِ الكفاراتُ على المُسبِّبِ ـ كحافرِ البئر ـ لأنّ الكَفّارةَ جزاءُ المباشَرةِ لا التسبُّب، ولا على الصبيِّ؛ لأنّ فعلَهُ مِن حيثُ هُوَ فعلُه لا يوجبُ الجزاء؛ لأنّه لا يوصَفُ بالتقصير.

ومنها: حقٌّ قائمٌ بنفْسِهِ، أي: ثابتٌ بذاتِهِ مِن غيرِ أن يتَعلَّقَ بذِمّةِ عبدٍ يؤدِّيهِ بطريقِ الطاعة، كخُمْسِ الغنائم والمعادن، فإنّ الجهادَ حقُّ اللهِ تعالى إعزازاً لدينِهِ، وإعلاءً لكلمتِهِ، فالمصابُ بهِ كلُّه حقُّ اللهِ تعالى، إلاّ أنَّهُ جعلَ أربعةَ أخماسِهِ للغانمين امتناناً، واستَبْقَى الخُمْسُ حقاً لهُ، لَزِمَنا أداؤه طاعةً، وكذا المعادنُ.

ومنها: ما هُوَ مَحْضُ عقوبةٍ، وهُوَ نوعانِ: كاملٌ وناقص، فالكاملُ منهُ: ما وقَعَ في نَفْسِ الجاني، كحدِّ قاطعِ الطريق، وحدِّ الزاني والسارق وشاربِ الخمر، فإن هذه الحدودَ كلها حقوق الله تعالى، وهيَ مَحْضُ عقوبةٍ للجاني، ولكونِها حقّاً خالصاً للهِ تعالى لا تَسقُطُ بالعفْوِ عنها منَ العباد.

ولكونِها عقوبةً لا يَلِيها إلاّ الإمامُ أو مَن يقومُ مقامَه.

وأمّا النوعُ الناقصُ فهُوَ: ما حَلَّ في مالِ الجاني دونَ بدَنِهِ، كحِرمانِ القاتلِ الميراثَ، فإنّ حِرْمانَهُ حقٌّ للهِ تعالى فلا يصحُّ لأحدٍ توريثُه. ولكونِهِ بمنزلةِ الغُرْمِ، صار عقوبةً للجاني، ورادعاً مِن تعَجُّلِ الميراثِ بالقتلِ، والله أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ المحكومِ عليهِ، وهُوَ المُكلَّفُ: فقال:

الرُّكْنُ الرابعُ: في المحكومِ عليهِ [1]

ويجـبُ الحُكْمُ علـى المُكلَّفِ بعـدَ حصـولِ صفـةِ التكلُّـفِ
وهْيَ التـي تُعـرَفُ بالأهلـيَّةِ عندَهـمُ وهْـيَ كمـالُ القُـدْرةِ
فـي عقْلِهِ وهْـيَ كمـالُ قُوَّتِهْ وجِسْـمِهِ وهْـيَ تمـامُ صحّتِـهْ
لكنّ فـي قوةِ عَقْلِـهِ خـَفَا وبالبلـوغِ حالُـهُ قـد كُشِـفا

يجبُ الحُكْمُ الشرعيُّ على المكلَّفِ، وهُوَ: مَنْ وُجِدَتْ فيهِ صفةُ التكليف، وهيَ: كمالُ قوتِه في بدَنِهِ وعقْلِه.

فأمّا كمالُ قوتِه في عقْلِهِ فهُوَ: بلوغُ العقْلِ مبلغَ العقولِ الكاملة.

وأمّا كمالُ قوتِه في بدَنِهِ فهيَ: تمامُ صحّتِه.

وهذهِ الحالةُ ـ التي هيَ كمالُ العقْلِ والبدَنِ ـ هيَ التي تُعرَفُ عندَ الأُصوليّينَ بالأهليّة. فمَنِ اجتَمَعَتا فيهِ كان أهلاً للتكليف، ومَن نقَصَ عنهُ شيءٌ منهما سَقَطَ عنهُ مِن أعباءِ التكليفِ ما يُناسِبُ ذلك الناقصَ، كما شُرِعَ في أحكامِ الأعذارِ، كالسفَرِ والمرضِ وغيرِهما، حتّى لو فَقَدَ العقْلَ رأساً، رُفِعَ عنهُ التكليفُ رأساً.

ولمّا كان في قوةِ عقْلِ المكلَّفِ خفاءٌ لا يُدرَكُ حَدُّ كمالِها، جَعَلَ الشارعُ

---

(١) انظر: «الإبهاج» (١:١٥١) للسبكي، و«الإحكام» (١:١٩٩) للآمدي، و«شرح التلويح» (٢:٣٢٧) للتفتازاني، و«بيان المختصر» (١:٤٣٥) للأصفهاني، و«إرشاد الفحول» ص١٠ للشوكاني.

البلوغَ علاَمةً كاشِفةً عن ذلكَ، فمَن بلَغَ الحُلُمَ منّا عرَفْنا أنّهُ قد كَمُلَ عقْلُه الكمالَ الذي علّقَ الشارعُ الحُكْمَ عليه، إلاّ إذا ظَهَرَ لنا منهُ خلافُ ذلك، فنعطيهِ حُكمَ ما ظَهَرَ مِن حالِه.

فصحةُ الجسمِ والعقلِ شرطانِ لوجودِ التكليف، والبلوغُ عَلاَمةٌ على كمالِ عقْلِهِ، ثُمّ إنّه في نفْسِ البلوغِ خفاءٌ، فنصَبَ لهُ العلاماتِ الظاهرة، كإنباتِ الشعَرِ، والاستحلام، والحَيْضِ، وتكعُّبِ الثديَينِ في المرأة، ونحوِ ذلك ممّا هُوَ مذكورٌ في فنِّ الفقهِ، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ أحكامِ الصبيّ قبْلَ بُلوغِهِ، فقال:

فالطفلُ ما دامَ ببَطْنِ أُمِّهِ — يُعطى لهُ هناكَ بعضَ حُكْمِهِ
فيُعطَى ما أُوصِيْ لهُ والنَّسَبُ — وإرثُهُ وما عليهِ يجبُ
حتى إذا مِن بطْنِها قدِ انفصَلْ — صار عليهِ ما لهُ كان أُهِلْ
كفطْرةِ الأبدانِ والزكاةِ — وما لهُ اضْطُرَّ منَ الأقواتِ
وهكذا فيُخرِجُ الوصِيُّ — مِنْ مالِهِ ذلكَ والوَلِيُّ
ويُثبِتُ المُلْكَ له عَقْدُ الوليْ — والبيعَ والنِّكاحَ مهما يقبَلِ
وما عليهِ أبداً مِن قبْلِ أنْ — يبلُغَ شيءٌ مِن عباداتِ البدَنْ
كالصَّومِ والصَّلاةِ والحجِّ وما — أَشْبَهَها مِن واجبٍ قد لَزِما
والاعتقادُ غيرُ لازمٍ لهُ — أيضاً فلا يُشرِكُ إن أهمَلَهُ
وبعدَ أن يبلُغَ صار أهلا — لِمَا لهُ وما عليهِ فعلا
أوِ اعتقاداً وعليهِ تجْرِي — أحكامُ إيمانٍ لهُ وكُفْرِ

اعْلَمْ أنهُ لمّا ذكَرَ أن أهليّةَ التكليفِ هيَ: صحةُ البدَنِ، وقوةُ العقْلِ، وأنّ ذلكَ لا يكونُ إلاّ في البالغ، احتاجَ إلى أن يُبيِّنَ التكليفَ المشروطَ بتلكَ

الأهلية، فذكَرَ أنّ ذلكَ التكليفَ هُوَ: إلزامُ العبدِ ما لهُ وما عليهِ فعلاً واعتقاداً، أمّا ما عدا ذلكَ منَ الأحكامِ فقد تكونُ لغيرِ البالغِ الصّحيح.

فالصبيُّ قبْلَ البلوغِ يُعطَى أحكاماً هُوَ لها أهل منها: ما يكونُ لهُ وهُوَ في بطْنِ أُمِّه، وذلكَ أنّ الوصيةَ لهُ ـ وهُوَ في بطنِ أُمِّهِ ـ ثابتةٌ له، ويَثبُتُ لهُ نسَبُه، فيَلْحَقُ بأبيهِ، ويَثبُتُ لهُ الميراثُ ممَّن يرِثُه، فيوقَفُ لهُ المال، حتى يُعلَمَ أنهُ ذكَرٌ أم أُنثى، ثُمّ يُقسَمُ بعدَ ذلك.

فجميعُ هذه الأحكامِ ثابتةٌ للطفلِ وهُوَ في بطْنِ أُمِّه.

ولا يجبُ عليهِ شيءٌ ما دامَ في بطنِها، حتّى إذا انفصَلَ مِن بطنِها توجَّهتْ إليه أحكامٌ أُخَر منها: فِطرةُ الأبدانِ، وزكاةُ المال، وما يَضْطَرُّ إليهِ منَ الأَقْواتِ، ونَفَقةُ مَن يَلزَمُه عَوْلُهُ منَ الأقاربِ والمماليكِ والزوجات.

ويَثبُتُ لهُ الشراءُ والتزويجُ بعَقْدِ الوليِّ لهُ، ذلكَ على مذهبِ مَن أجازَ تزويجَ الصبيِّ، فيُخرِجُ الوليُّ مِن مالِ الصبيِّ ما على الصبيِّ في مالِه. وإن كان لهُ وَصِيٌّ مِن قِبَلِ أبيهِ، فيُخرِجُهُ الوصِيُّ على وَفْقِ الشرع.

وما على الصبيِّ قبْلَ بلوغِهِ شيءٌ منَ العباداتِ: البدَنيّةِ والاعتقادية، لكنْ يُؤمَرُ الوليُّ بتمرينِهِ على فعلِ الطاعاتِ وتعليمِهِ معالمَ الإسلام، فيُعلِّمُه الصّلاةَ وهُوَ ابْنُ سبع، ويَضرِبُهُ على تركِها وهُوَ ابنُ عشْر.

وكذا يُعلِّمُه ما يحتاجُ إليهِ من أمورِ دينِهِ ودُنياهُ، فلو ترَكَ الصبيُّ الصلاةَ أوِ الصومَ أوِ الحجَّ أو نحوَ ذلكَ منَ العباداتِ البدَنيةِ، لم يصحَّ أن يُوصَفَ بالفِسْقِ ولو كان بمنزلةٍ منَ الفَطانةِ والنَّباهة.

وكذلكَ، لا يصحُّ أن يوصَفَ بالشِّركِ إذا أهمَلَ الاعتقادَ في توحيدِ اللهِ تعالى؛ لأنهُ لم يبلُغْ حدَّ التكليفِ، ومَن لم يكنْ كذلكَ فلا يوصَفُ بأنّهُ مُشرِك.

نعَمْ، قد تَجري عليهِ أحكامُ المُشرِكينَ بسبيلِ التبَعيّةِ لأبويْه، أو لِحُكْمِ الدار، فيُسبَى في الغنائمِ، ويُقتلُ إن قاتلَ في حالِ الحرب.

فإذا بلَغَ الصبيُّ الحُلُمَ صار أهلاً لأداءِ العباداتِ: الاعتقاديةِ والفعلية، ولَزِمَه أداءُ ما وَجَبَ عليه، وتركُ ما نُهِيَ عنهُ اعتقاداً وفعلاً، وجرَتْ عليهِ بعدَ ذلكَ أحكامُ الحالِ الذي يكونُ عليهِ من إسلامٍ وكفرٍ، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ العوارضِ العارضةِ على الأهليّة، فقال:

(ذِكْرُ العوارضِ التي تَعتري الأهليّةَ) [(١)]

وتــعـــــتري أهــــلــــيةَ الأداءِ — عــوارضٌ جاءتْ منَ الســماءِ
وهْـــيَ الجُنونُ عَـــتَهٌ وصــغَرُ — رِقٌّ ونِسـيان ونـومٌ يَخْطُـرُ
والحَيْضُ والنِّفاسُ موتٌ مرَضُ — وهكـذا الإغماءُ حيـنَ يَعرِضُ
وسَفَـــهٌ وسَفَرٌ مــــعْ هَــزْلِ — وبعضُهـا مُكتسَـبٌ كالجهـلِ
والسُّكْرِ والخَطَاءِ والجَبْرِ وقَـدْ — أَتَـى لـكلّ واحـدٍ حُكْـمٌ يُعَـدّ

اعْلَمْ أنّ الأهليّةَ نوعانِ: أهليةُ وجوب، وأهليةُ أداء.

فأمّا أهليةُ الوجوبِ فهيَ عبارةٌ عن: صلاحِيَةِ العبدِ لتَعلُّقِ حُكمِ الخطابِ عليهِ، كتعلُّقِ وجوبِ الصلاةِ على النائم والناسي حتّى وَجَبَ عليهما قضاؤها، وكوجوبِ الصومِ على المسافرِ المُفطِرِ حتّى وَجَبَ عليهِ قضاؤه، وكذلكَ الحائضُ والنّفساء.

وأمّا أهليّةُ الأداءِ فهيَ عبارةٌ عن: صَلاحِيةِ العبدِ لأداءِ تلكَ العبادة.

---

(١) انظر: «الأصول» (٢:٣٣٨ ـ ٣٤١) للسرخسي، و«الإحكام» (١:١٥٢ ـ ١٥٤) للآمدي، و«شرح التلويح» (٢:١٦٧) للتفتازاني، و«حاشية البنّاني» (١:٦٨).

وأهليةُ الوجوبِ أعَمُّ مطلقاً مِن أهليةِ الأداء؛ لأنها تكونُ في أهلِ الأعذارِ وغيرِهم، حتّى الصبيِّ، فيتَعلَّقُ وجوبُ الزكاةِ ونحوِها في مالِهِ، وكذا المجنون.

وأهليَّةُ الأداءِ لا تكونُ إلاّ فيمَن يصلُحُ للأداءِ، وقد تعتريها عوارضُ:

منها: ما يُزيلُ أهليةَ الأداءِ بالكُلِّية، كالصِّغَرِ والجنونِ والعَتَه.

ومنها: ما لا يُزيلُها بالكُلِّيةِ، كالجهلِ والهزْلِ وأشباهِهِما.

وهذه العوارضُ منها ما يكونُ سَماوِيّاً، وهيَ: الجنونُ، والعَتَهُ، والصِّغَرُ، والرِّقُ، والنِّسيانُ، والنومُ، والحَيْضُ، والنِّفاس، والموتُ، والمرضُ، والإغماء.

ومنها مكتسَبٌ، وهيَ: الجهلُ، والخطأُ، والهزْلُ، والسَّفَهُ، والسَّفَرُ، والسُّكْرُ، والإكراه.

ومعنَى كونِ الأولِ سماويّاً؛ لأنّه لا كَسْبَ للعبدِ في وجودِهِ.

ومعنَى كونِ النوعِ التالي مكتَسَباً هُوَ: أنّ العبدَ لهُ في حصولِهِ كسْب، وذلك الكسْبُ ظاهرٌ في نحوِ السفرِ، والسُّكْرِ، والهزْل. وخَفِيٌّ في نحوِ الجهلِ والخطأ.

وبيانُهُ: أنّهُ لمّا كان العبدُ قادراً على التعلُّم، وقد أُمِرَ بذلك، ثُمَّ ترَكَ الطلبَ لإزالةِ الجهل، كان كمَنِ اكتسَبَ الجهلَ مختاراً.

وأمّا الخطأُ فهُوَ: أنّ العبدَ لهُ فيه كسْبٌ مِن حيثُ إنّهُ تعمُّدٌ لفعلِ ذلك الشيءِ في غيرِ مَن وقَعَ عليه، فالكسبُ حاصلٌ، وإنِ اختَلَفَ القصْد.

ولكلِّ واحدٍ من هذه العوارضِ أحكامٌ شرَعَ في بيانِها، فقال:

فللجنونِ مطلقاً حُكْمُ الصِّـغَرْ كذلـكَ المعتـوهُ حُكمـاً مُعتبَرْ
إذْ بالجُنونِ يُـعدَمُ العقْلُ ومـا فـي الطفـلِ إلاّ نقْصُـهُ فلْيُعلَما

حُكمُ الجنون [1] **والعَتَهِ**: حُكمُ الصِّغرِ في جميعِ ما مَرَّ، وذلكَ أنّ الجنونَ مُزيلٌ للعقْلِ بالكُليَّةِ، وليس في الصبيِّ إلاّ نُقصانُ العقْل، فالمجنونُ أَوْلى برفعِ التكاليفِ منَ الصبيّ.

وأمّا العَتهُ[2] **فهُوَ**: نوعٌ منَ الجنون، وحُكمُه حُكْمُه، واللهُ أعلم.

ثُمَّ قال:

ويُسقِطُ النِّسيانُ حقَّ اللهِ إن لم يكُنْ مقصّراً ذا الساهي
وإن يكُنْ مقصّراً يَلْزَمُهُ ومطلقاً حقُّ الوَرَى يَغرَمُهُ

اعلَمْ أنّ النِّسيانَ مُسقِطٌ لحقِّ اللهِ عنِ العبادِ إذا لم يُكنِ الناسي مُقصّراً في ذلك[3]، فلا إثْمَ على مَنْ فَوَّتَ الصلاةَ، أوِ الصومَ، أو نحوَهما نسياناً، وكذلكَ لا كَفَّارةَ عليه، لِعدَمِ تقصيرِهِ؛ لأنّ الكَفّاراتِ نوعُ عقوبة، ولا عقوبةَ على غيرِ المقصِّر، أمّا لو قصَّرَ في أداءِ ذلكَ الواجبِ فإنّهُ يَلزَمُهُ على تقصيرِهِ ما يَلْزَمُ المُقصِّر.

مثالُه: لو سَهِيَ المصلِّي حتّى أكَلَ، أو شَرِبَ، أو انضجَعَ نائماً، أو نحوَ ذلك، فإنّهُ يكونُ في هذه الصُّورةِ ونحوِها مُقصِّراً، إذْ لو لم يكُنْ مقصِّراً في المحافظةِ على عبادتِهِ لَما سَهِيَ هذا السهوَ.

هذا في حقِّ الله، وأمّا حقُّ عبادِهِ فلا يَسقُطُ بالنِّسيان، بل يجبُ عليهِ غُرْمُهُ مطلقاً، ولا إثْمَ عليهِ فيما أتْلَفَه بالنسيانِ؛ لأنّ حُرمةَ الإتلافِ مِن حقوقِ اللهِ تعالى، بمعنَى: أنّهُ تعالى هُوَ الذي حَرَّمَ ذلك، واللهُ أعلم.

---

(١) انظر: «شرح مختصر الروضة» (١:١٨٠) للطوفي.
(٢) انظر: «أصول الفقه» ص٣١٨ لمحمد أبو زهرة.
(٣) انظر: «شرح مختصر الروضة» (١:١٨٨ وما بعدها) للطوفي، و«أصول الفقه» ص٣١٩ لمحمد أبو زهرة.

ثُمّ قال:

وبالمنامِ أُخِّرَ الخطابَ عن صَاحِبِهِ ولازِمٌ بعدَ الوَسَنْ
وأُلغِيَتْ ألفاظُهُ فلا يَتِمّ بلفظِهِ بيعٌ وتزويجٌ عُلِمْ
والعفْوُ عنها في الصَّلاةِ ثَبَتا فالنَّقْضُ لا نقْضَ لِمَنْ بها أَتَى
وَاعْطِ كحُكْمِ النومِ للإغماءِ إلاّ لدى الصَّلاةِ في البِناءِ
فإنهُ يَنقُضُها كالصومِ لِنُدْرةِ الوقوعِ دونَ النومِ

للنوم حُكمان[1]:

أحَدُهما: تأخيرُ تعَلُّقِ الخطابِ إلى حالِ اليَقَظةِ، فإنّ النائمَ ـ لعجْزِهِ عن فهمِ الخطابِ ـ لا يُناسِبُ أن يتوجَّهَ إليه الخطاب، ولإمكانِ فهْمِ الخطابِ منهُ بالانتباهِ لم يَسقُطِ الخطابُ عنهُ رأساً، لكنْ أُخِّرَ عنهُ إلى أن يَستيقِظ.

واستدَلّوا على بقاءِ وجوبِ الخطابِ في حقِّ النائمِ بقولِهِ ﷺ: «مَن نامَ عن صَلاةٍ أو نَسِيَها فلْيُصَلِّها إذا ذَكَرَها»[2].

قالوا: لو لم يكنِ الوجوبِ ثابتاً في حقِّ النائمِ والناسي، ما أُمِروا بالقضاء[3].

والحُكْمُ الثاني: إلغاءُ ألفاظِهِ، فلا توصَفُ ألفاظُ النائمِ بخبرٍ ولا استخْبارٍ ولا إنشاءٍ، ولا يتمُّ بلفْظِهِ بيعٌ ولا شراءٌ، ولا تزويجٌ ولا طلاق، ولا عِتقٌ، ونحوُ ذلك، لعدَمِ القصْدِ والإرادةِ فيها.

---

(١) انظر: «شرح التلويح» (٢:٣٥٤) للتفتازاني، و«شرح مختصر الروضة» (١:١٨٨) للطوفي.

(٢) أخرجه الربيع في «مسنده» (١٨٤) من حديث جابر بن زيد بلاغاً، ووصله البخاري (٥٩٧)، ومسلم (٦٨٤) من حديث أنس.

(٣) انظر: «شرح كتاب النيل وشفاء العليل» (٢:٤٨٣) للإمام القطب.

ولأجْلِ ذلكَ، قال بعضُهم بِثُبوتِ العفْوِ عنها في الصَّلاة، فلا تُنقَضُ صلاةُ مَن تكلَّمَ فيها وهُوَ نائمٌ، لعدَمِ القصْدِ والإرادةِ في ذلك[١].

وقيل: إنها تَنتقِضُ بالكلامِ في اليَقَظةِ والنوم[٢]، أخْذاً بظاهرِ الحديثِ: «إنّ صلاتَنا هذه لا يَصلُحُ فيها شيءٌ مِن كلامِ الآدميِّينَ»[٣].

وحُكمُ الإغماءِ: حُكْمُ النومِ في جميعِ ما مَرَّ؛ لأنّ الإغماءَ أشَدُّ في ذهابِ الحَواسّ، وأكثرُ مُنافاةً للقصْدِ والإرادةِ منَ النوم، فما ثَبَتَ للنومِ منَ الأحكامِ، فهُوَ ثابتٌ للإغماءِ بطريقِ الأَوْلى، لكنِ استحسَنُوا نقْضَ الصَّلاةِ والصومِ بالإغماءِ دونَ النومِ، لُنُدْرةِ وقوعِ الإغماء، أي: لمّا كان الإغماءُ لا يقَعُ في الإنسانِ إلاّ نادراً، استحسَنَ الفقهاءُ نقْضَ الصلاةِ والصوم به؛ لأنهُ حدَثٌ لا يؤمَنُ مَعَهُ الحدَثُ، وهُوَ مُزيلٌ للحَوَاسِّ فتعادُ معَهُ الصلاةُ إذا طرَأَ فيها، لا إذا أُغمِيَ عليهِ قبْلَ وجوبِها ثُمَّ مضَى وقتُها وهُوَ لم يُفِقْ مِن إغمائه، فإنّهُ لا قضاءَ عليهِ في مثلِ هذه الصورة، بخلافِ النومِ. صَرَّحَ بذلكَ الإمامُ الكدميُّ (رضوانُ الله عليه).

أمّا لو دَخَلَ وقتُها وهُوَ صحيحٌ، أو صَحَا مِن إغمائِه قبلَ خروج وقتِها، فعليهِ قضاؤها، لِتَعلُّقِ الوجوبِ عليهِ بتَمامِ صحّتِه في بعضِ وقتِها، ويُعيدُ الصِّيامَ إذا أُغمِيَ عليهِ منَ الليلِ حتى أصبح، فلو استمرَّ بهِ الإغماءُ لياليَ وأياماً، كان عليهِ بدَلُ تلك الأيامِ كلِّها. كذا قال أبو عبدالله (رحمَه اللهُ تعالى)، واستَثْنى مِن ذلكَ اليومَ الذي أصبحَ فيهِ صحيحاً ثُمَّ أُغمِيَ عليهِ في النهار. قال: لا بَدَلَ عليهِ فيه.

قال أبو سعيدٍ رحمَهُ الله تعالى: ولا أعلَمُ في ذلكَ اختلافاً.

---

(١) انظر: «شرح كتاب النيل» (٤٧٨:٢ وما بعدها)، و«شرح التلويح» (١٦٩:٢-١٧٠) للتفتازاني.

(٢) انظر: «شرح النيل» (٣٨٣:٢) للإمام القطب، و«شرح التلويح» (١٦٩:٢-١٧٠) للتفتازاني.

(٣) أخرجه مسلم (٥٣٧)، وأبوداود (٩٣٠)، والنسائي (١٤:٣ و١٨) من حديث ابن مسعود.

وقيلَ: لا بَدَلَ عليهِ، حتّى في الأيامِ التي أصبحَ فيها مُغْمياً عليهِ؛ لأنهُ في ذلك بمنزلةِ النائم(١).

وحاصلُه: أنّهُ إذا طَرَأَ عليهِ الإغماءُ نهاراً، فلم يُحدِثْ حدَثاً يَنقُضُ الصومَ، فلا قضاءَ عليه؛ لأنهُ بمنزلةِ النوم. وإن طرَأَ عليهِ ليلاً، ثُمَّ أصبحَ كذلك، ففي لزومِ القضاءِ عليه قولانِ:

اختارَ أبو عبدالله: أن يَقضيَ، وأبو سعيدٍ: أنْ لا قضاءَ عليهِ، واللهُ أعلم.

ثُمَّ قال:

والرّقُّ يَنْفـي المُلكَ للأمـــوالِ ... وهكذا يَنْفي كمـالَ الحـــلِ(٢)
فالعبدُ لا إرثَ لــهُ ولا يحـــلّ ... أن يتَسـرَّى أبـداً وإن كَمُـلْ
ولا ينـــالُ منصـــبَ الخـــلافةِ ... أوِ القضـا أو مَنصِبَ الشـهادةِ

الرّقُّ عبارةٌ عن(٣): كونِ الإنسانِ مملوكاً لإنسانٍ آخرَ. وأصلُهُ عارضٌ سَماويٌّ، جعَلَه اللهُ تعالى عقوبةً للكُفّارِ على كفرِهم؛ لأنهم لمّا شابَهُوا البهائمَ في أحوالِها اختياراً منهم لذلك، عاقَبَهمُ اللهُ تعالى على ذلكَ بجوازِ رِقِّهم.

ثُمّ يكونُ ذلكَ الرِّقُّ حقّاً للعبادِ: فلا ينتقِلُ بإسلامِ الرقيقِ، وإن صار منَ المخلصين، وهذا الرِّقُّ يَنْفي المُلْكَ للأموال، ويَنفي كمالَ الأحوال، فلا يستحقُّ العبدُ الميراثَ مِن أبيه أو قريبِه، ولا يَحِلُّ لهُ أن يتَسرَّى، وإن أَذِنَ لهُ سيِّدُه في ذلك؛ لأنّ التسَرِّي إنّما هُوَ ثمَرةُ مُلكِ الرقبَة، ولا مُلْكَ للرقيق.

(١) انظر: «المدوّنة الكبرى» (١:٣٠٨) لأبي غانمِ الخراساني، و«الإيضاح» (٢:١٩٦) للشماخي، و«قواعد الإسلام» (٢:٩٣) للجيطالي.

(٢) كذا رسمُها في الأصل، والصواب: «الحال» كما في تصويبات المصنِّف.

(٣) انظـر: «تلويح» التفتازاني (٢:٣٥٦)، و«حاشية الإزميري» (٢:٤٤٣ وما بعدها).

وهكذا سائرُ الأحكامِ المالية؛ فإنَّهُ لا يَثْبُتُ بيعُه ولا شراؤه، ولا عطِيّتُه إلاّ بإذْنِ مالكِه. هذا كلُّه تفريعٌ على عَدمِ صَلاحِيَةِ الرِّقِّ للمُلْكِ المالي، وأمّا منافاتُه لكمالِ الحال، فمِن فروعِها: أنّهُ لا يكونُ خليفةً، ولا قاضياً، ولا تُقبَلُ شهادتُه، ونحوَ ذلك، فإنّ هذه الأشياءَ إنّما تكونُ معَ كمالِ الحال، ولا كمالَ للعبدِ، فلا يكونُ أهلاً لها.

وكذلكَ، لا يُعطَى السَّهْمَ منَ الغنيمة، لكنْ يُرضَخُ [1] لهُ؛ لأنّ السهمَ منَ الغنيمةِ إنّما هُوَ كرامةٌ للمجاهدِ، ولا كرامةَ للعبد.

ولهُ أحكامٌ أُخَرُ مختصّةٌ بهِ دونَ الحُرِّ، مَرجعُ جميعِها إلى هـذهِ القاعدة: إمّا إلى نقْصٍ في المالكيّةِ، أو في كمالِ الحال، وبَسطُ أحكامِه في فنِّ الفقهِ، واللهُ أعلم.

ثُمّ قال:

وبالمَحِيضِ والنِّفاسِ أُخِّرا ... صيامُها عنها إلى أن تطْهُرا
ووَجَبَ القضاءُ بعدَ الطُّهْرِ ... ورُفِعَتْ صَلاتُها لِلْيُسْرِ
وكصيامِها الطَّوافُ ومُنِعْ ... دخولُها مسجدَنا فلْتَمْتَنِعْ
ومُنِعَتْ تلاوةَ القرآنِ إذْ ... شرْطُ الطهاراتِ لكلٍّ قد أُخِذْ

لِلحيْضِ والنِّفاسِ أحكام، ذَكَرَ المصنِّفُ منها ما ناسَبَ المقام، وبَسَطَ باقيَ الأحكامِ في فنِّ الفقهِ. فمِن أحكامِهما:

إنّ الصلاةَ والصّيامَ مؤخَّرانِ عنِ الحائضِ والنُّفَساءِ إلى أن تَطهُر، بمعنَى أنهُ: لا يَلزَمُ الحائضَ ولا النُّفَساءَ أن تُصَلِّيَ، أو تصومَ، بل ولا يجوزُ لها ذلكَ

(١) أي: يُعطى شيئاً ليس بالكثير.

إلى أن تطهُر، فإذا طَهُرَتْ وجَبَ عليها قضاءُ الصيامِ دونَ الصلاةِ، فإنّ الصلاةَ لا يَلزَمُها قضاؤها إلاّ ركعتَيِ الطَّوَاف.

والفرْقُ بيْنَ الصَّلاةِ والصومِ في ذلكَ: أنَّ الصلاةَ متكرِّرةٌ في كلِّ يومٍ وليلة، بخلافِ الصيامِ، فإنّهُ لا يجبُ في السَّنةِ إلاّ مرةً واحدة، فرَفَعَ الشارعُ عنها قضاءَ الصلاةِ دفْعاً للمشَقّةِ وطلَباً للتخفيفِ، وألزَمَها قضاءَ الصيام، إذْ لا مشَقَّةَ عليها في قضائه، لعدَمِ تكرُّرِه في السَّنةِ الواحدة.

وكذلك قضاءُ ركعتي الطَّواف، فإنها تكونُ كالصومِ، لعدَمِ المشَقّةِ فيها، لعدمِ تكرُّرِها، ومثلُ الصومِ: الطَّوافُ بالبيتِ والاعتكاف، فإنّها إذا أحرَمَتْ بحَجّةٍ أو عُمرة، أو دخَلَتْ في اعتكافٍ، ثُمّ طَرَأَ عليها الحَيْضُ أوِ النِّفاسُ قبلَ أن تُتِمَّ عمَلَها، جازَ لها أن تفعَلَ في حجِّها ما يفعَلُه الحاجُّ منَ المناسك، إلاّ الطَّوافَ بالبيت، فإنها تؤخِّرُه إلى أن تَطهُرَ، ثُمَّ تَطُوف.

وكذلكَ ركعتا الطواف، فإذا طافَتْ بالبيتِ وبقِيَ عليها الركعتانِ، وحاضَتْ قبلَ أن تُصلِّيَهما، فإنها تؤخِّرُهما إلى أن تَطْهُرَ، ويَلْزَمُها ترْكُ اعتكافِها إلى أن تَطهُر، ثُمَّ تعودُ إلى مُعتكَفِها، فتُتِمُّ الاعتكافَ الذي دخَلَتْ فيه، وإنّما مُنِعَتْ مِن تمامِهِ وهيَ حائضٌ أو نُفَساءُ لأنّ الصومَ شرطٌ في صحتِه. ولا يَصِحُّ لها أن تصُوم.

ولأنّ الاعتكافَ عبادةٌ كالصيامِ، ومِن شرْطِ الصيام: الطّهارةُ منَ الحَيْضِ والنِّفاس، وكذلكَ حُكمُ ما شابَهَهُ، والطوافُ صَلاةٌ بنصِّ الشارعِ، فالطهارةُ شرطٌ له.

ومن أحكامِهما: أنّهُ لا يصِحُّ للحائضِ، ولا النُّفَساءِ، أن تدخُلَ المسجدَ، قياساً على منْعِ الجُنُبِ مِن دخولِهِ، وذلكَ معنَى قولِهِ تعالى: ﴿ لَا تَقۡرَبُواْ

ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْ﴾ (النساء:٤٣).

واختلَفوا في جوازِ قضاءِ الجُنُبِ حاجتَهُ منَ المسجدِ، مِن غيرِ أن يدخُلَ المسجدَ، لكنْ يَمُدَّ يدَه إلى ذلك، فكَرِهَ بعضُهم ذلك، لثبوتِ منْعِه مِن دخولِهِ، ولأنّ دخولَ يدِهِ فيه دخولٌ فيهِ في بعضِ ما قيل إنّه لو حَلَفَتْ لا تدخُلُ بيتاً، فأدخَلَتْ يدَها فيه، أنها قد دخَلَتْه.

ولم يَرَ أبو المؤثرِ بذلكَ بأساً، وكأنهُ لم يَعُدَّ دخولَ اليدِ في المسجدِ دخولاً فيه.

واشتَرَطَ بعضُهم[1] أن لا يَمَسَّ بدَنُه جدارَ المسجد.

ومن أحكامِهما: أنهُ لا يصحُّ للحائضِ ولا النُّفَساءِ قراءةُ القرآن، وكذلكَ الجُنُب. ورخَّصَ أبو الموثرِ في قراءتِها القرآنَ، من غيرِ أن يتحرَّكَ بها لسانُها[2]، وكأنُه لم يَرَ ذلك قراءةً، فهُوَ يشترطُ في القراءةِ تحرُّكَ اللِّسانِ بها، وهُوَ الظاهر؛ لأنّ ما عدا ذلك يكونُ تكييفاً لا قراءةً، ولا تَجْزِي الصلاةُ به، فلا يُعطَى أحكامَ القراءة.

وقال جابرُ بنُ زيد: الحائضُ لا تُتِمُّ الآية[3].

وقال أبو سعيدِ: معي: أنهُ يَخرُجُ في معاني الاتِّفاقِ مِن قولِ أصحابِنا: أنّهُ لا تقرأُ الحائضُ والجُنُب القرآنَ، إلاّ لمعنَى الضرورةِ، أو سببٍ يوجِبُ ذلك، قال: ومعي: أنّهُ قد أتَى ما يُشبِهُ هذا عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «إلاّ الآيةَ والآيتيْنِ يُتعوَّذُ بهِما»[4].

---

(١) كما في «كتاب الإيضاح» (١:١٧٥-١٧٦) للشماخي، و«شرح النيل» (١:١٦٧-١٦٨) للإمام اطفيش.

(٢) انظر: «بيان الشرع» (١:٢٦٧) للإمام الكندي.

(٣) انظر: «المرجع السابق (١:٢٦٤)، و«معارج الآمال» (٤:١٥٩) للسالمي.

(٤) انظر: «بيان الشرع» (٢:٢٦٤ وما بعدها) للكندي، و«المعارج» (٤:١٥٩) للسالمي ، وانظر: «المعتبر» (٤:١٥٤) لأبي سعيد.

وكذلكَ، لا تمَسُّ الحائضُ ولا النُّفَساءُ ولا الجُنبُ المصحفَ، لقولِهِ تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٩).

ورخَّصَ أبو المؤثرِ لِلْجُنُبِ والحائضِ في حمْلِ المصحَفِ بسَيْرِهِ، وكأنّهُ لم يَرَ ذلكَ مسّاً لهُ، وهُوَ ظاهر.

وإنّما مُنِعَت الحائضُ والنُّفَساءُ من دخولِ المسجدِ وقراءةِ القرآنِ ومسِّ المصحف لأنّ الطهارةَ منَ الحَيْضِ والنِّفاس شرْطٌ لجوازِ كلِّ واحدٍ مِن هذه الأشياء، أمّا دخولُها المسجدَ فمَقِيسٌ على الجُنُبِ كما مَرَّ.

وأمّا قراءةُ القرآنِ، فلأنهُ لمّا ثَبَتَ بنصِّ الكتابِ منْعُ مسِّ المصحفِ إلاّ للمُطَهَّرينَ، وكان استحقاقُ المصحفِ لذلكَ لكونِ القرآنِ مكتوباً فيه، كان منْعُ غيرِ المُطَهَّرِ منَ القراءةِ أَوْلى، معَ ما مَرَّ منَ الحديثِ الذي نقَلَهُ الإمامُ أبو سعيدٍ (رضوانُ الله عليه)، واللهُ أعلم.

ثُمّ قال:

ومــرَضُ الجسم بــهِ يُحَطُّ ما	مـنَ العبـاداتِ مُشِـقّاً عُلِمـا
وقد يكــونُ ســبباً للتَّلَــفِ	فيوجِبُ الحَجْـرَ عنِ التصَرُّفِ
فبيــعُهُ رَدٌّ كــذاكَ هِبــتُهْ	وجُـوِّزَتْ مِـن ثُلْثِـهِ وصيّتُـهْ
وصَـحَّ أن يُخـرِجَ حـقَّ اللهِ	مِـن مالِـهِ لو كان نِضْـواً واهي

أضافَ المرضَ إلى الجسمِ ليخرُجَ بهِ مرَضُ العقْلِ، وهُوَ: الجنونُ والعَتَهُ، وقد مَرَّ حُكمُهما.

اعلِمْ أنّ مَرَضَ الجسمِ لا يُنافي أهليّةَ الحُكمِ، سواءٌ كان مِن حقوق اللهِ تعالى، كالصَّلاةِ والزكاة، أو مِن حقوقِ العباد، كالقِصاص ونفَقةِ الأزواجِ والأولادِ والعبيد.

وكذلكَ لا يُنافي أهليةَ العبادة، لأنهُ لا يُخِلُّ بالقول، ولا يَمْنَعُه منَ استعمالِهِ، حتَّى أنهُ يصحُّ نِكاحُ المريضِ وطلاقُهُ، وإسلامُه، وسائرُ ما يَتعلَّقُ بالعبادة، لكنْ لمّا كان المرَضُ مُوجِباً للعَجْز، كان سبباً لحَطِّ بعضِ العبادات، فيُحَطُّ عنِ المريضِ ما يَشُقُّ عليهِ منَ العبادة، فكلَّما ازدادَ المرضُ قوةً حُطَّ عنهُ منَ العبادةِ درجة، كما ظَهَرَ ذلكَ في الصلاةِ والصيام، وكان ينبغي أنْ لا يَتعلَّقَ بمالِهِ حقُّ الغير، ولا يَثبُتُ الحجْرُ عليه بسببِه، لكنّه إذا ظَهَرَ أنهُ سببُ موتٍ هُوَ علّةٌ لخلافةِ الوارثِ والغريم في المال؛ فكان المرضُ سببَ تعَلُّقِ حقِّ الوارث والغريم في المال لأنّ أهليةَ المُلكِ تبطُلُ بالموت، فيَخلُفُه أقربُ الناسِ إليه، والذِّمةُ تزولُ بالموت، فيصيرُ المال الذي هو محلُّ قضاءِ الدَّينِ، مشغولاً بالدَّينِ، فيَخلُفُه الغريمُ في المال، فيوجبُ المرَضُ الحَجْرَ على المريضِ في مقدارِ حقِّ الوارثِ والغريم، فيُحجَرُ عليهِ التصرُّفُ فيما عدا ثُلثَ المال؛ لأنّ حقَّ الوارثِ في الثُلُثيْنِ، ولنا الثُلُثُ صدَقةً منَ الله علينا زيادةً في أعمالِنا، ويُحجَرُ عليهِ التَصرُّفُ في قدْرِ حقِّ الغريم، فإن كان حقُّ الغريمِ مُستغرِقاً للمالِ أوجَبَ الحَجْرَ في المالِ كلِّهِ، وإن كان دونَ ذلك، فيكونُ الحَجْرُ في قَدْرِهِ، ولا حقَّ للوارثِ والغريمِ في قَدْرِ نَفقةِ المريض، وأُجرةِ الطبيب، وشراءِ الدواء، ونحوِ ذلكَ ممّا لا بُدَّ للمريضِ منهُ، فإنّهُ مُقدَّمٌ على حقِّ الوارثِ والغريمِ، فيَثبُتُ تصرُّفُ المريضِ في ذلك، وإن كان المالُ مُستغرَقاً بالدَّينِ مثلاً.

وتصحُّ وصيتُهُ منَ الثُلثِ إن لم يكنْ في المالِ حقٌّ لِغريم، وإن كان فيهِ حقٌّ لغريمٍ فتصحُّ وصيّتُه في ثُلثِ الباقي بعدَ حقِّ الغريم، ويصِحُّ لهُ أن يُنفِذَ حقَّ اللهِ منَ المالِ كالزكاةِ ونحوِها منَ الحقوق، ولو بلَغَ في المرضِ مبلغاً عظيماً؛ لأنّ المرضَ لا يُنافي الأهليّةَ كما مَرَّ، ولا حقَّ للغريمِ ولا للوارِثِ في حقِّ اللهِ تعالى، فيصِحُّ للمريضِ إخراجُ حقِّ اللهِ تعالى مِن مالِهِ، واللهُ أعلم.

ثُمَّ قال:

والموتُ عجْزٌ خالصٌ فإن وُجِدْ   فسائرُ التكليفِ عندَهُ فُقِدْ
إلاّ ضَماناً مَــنْ كَبِيرٍ حَفَرا   مُعتدياً يَلزَمُه ما كَسَرا
وأجرِ ما سَنَّ منَ الخيرِ وما   سَنَّ منَ الشرّ بِهِ قد أَثِما
مَعَ جزاءِ سائرِ الأعمالِ   منَ الهُدى كان أو الضّلالِ
ويوجبُ انتقالَ حُكمِ المالِ   وآذَنَ التزويجُ بانفصالِ
لكنْ لها تغسيلُهُ وقيلَ لا   ورجَّحَ الجواز ما قد نُقِلا
والدَّينُ مِن ذِمتِه قدِ انتقَلْ   وصار في ذِمّةِ مَن كان كَفَلْ
أو صار في المالِ مُقدَّماً فلا   يأخُذُ وارثٌ سوى ما فَضُلا
مِن دَيْنِهِ جهازِهِ وصيّتِهْ   وَيَقسِمُ الوارثُ باقيْ تِرْكتِهْ

اعْلَمْ أنّ الموتَ: عجْزٌ خالصٌ مُنافٍ للقُدْرة، بخلافِ سائرِ العَوارض، فيَسقُطُ معَهُ سائرُ التكاليف، فلا يكونُ الميّتُ مكلَّفاً بشيءٍ من هذه التكاليفِ التي على الأحياء، لكنْ يَتعَلَّقُ بهِ أحكامٌ منها: ضمانُ ما كان سبباً لهُ، كما لو حفَرَ بئراً في أرضِ الغير متَعدِّياً في حَفْرِهِ، فإنّهُ يكونُ ضامناً لِمَا أتلَفَ ذلك البئرُ، ويؤدِّي ذلكَ مِن مالِهِ في حياتِهِ، ويَبقى عليهِ إثمُهُ بعدَ موتِهِ، ولا يَلزَمُ أداءُ ما وقَعَ في البئرِ بعدَ موتِهِ مِن تركتِه؛ لأنّ الذي ترَكَهُ صار مالاً للوارثِ، فلا يُلحَقُ بضمانٍ لم يَثْبُتْ في ذمةِ الهالكِ قبلَ موتِه، وإنّما أَلْزَمْناهُ إثْمَ ما وقَعَ في البئرِ بعدَ موتِه لأنه سببٌ لذلك، فهُوَ عليهِ ما لم يَتُبْ منهُ، وتوبتُهُ إنّما تكونُ بعدَ إزالةِ الاعتداء.

ومنها: أنهُ يُعطَى أجْرَ ما سَنَّ منَ الخيرِ، وعليهِ وِزْرُ ما سَنَّ منَ الشرِّ؛ لأنَّ «مَنْ سَنَّ سُنّةً حسَنةً فلهُ أجْرُها، وأجْرُ مَن عمِلَ بها إلى يوم القيامة، ومنْ سَنَّ

سُنّةً سيئةً فعليهِ وِزْرُها ووِزْرُ مَن عمِلَ بها إلى يوم القيامةِ»[1]، فأجْرُ السُّنةِ الحسَنةِ ثابتٌ لهُ بعدَ موتِهِ، على تعدُّدِ العاملينَ بها، مِن غيرِ أن يَنقُصَ مِن أجورِهم شيء. وكذلكَ وِزْرُ السُّنةِ السيّئة.

ومنها: ثبوتُ جزاءِ أعمالِهِ التي عمِلَها في دارِ الدنيا، فإنهُ يُجْزَى عنِ الحسَنةِ بعشرِ أمثالِها، ويُجازى عنِ السيئةِ بمثلِها، وهذا النوعُ على أربعةِ أقسام:

الأولُ: ما يجبُ لهُ على غيرِه بسببِ ظُلمِ الغيرِ عليهِ: إمّا في مالِه، أو نفْسِهِ، أو عِرْضِهِ.

الثاني: ما يجبُ للغيرِ عليهِ منَ الحقوقِ بسببِ ظُلمِهِ على الغير.

الثالثُ: ما يَلْقاهُ منَ الثوابِ والكرامةِ بسببِ الإيمانِ والطاعات.

الرابعُ: ما يَلْقاهُ منَ الآلامِ والفضائحِ بسببِ المعاصي وارتكابِ القبائح.

ومنها: أنّ الموتَ يوجِبُ انتقالَ حُكمِ المالِ إلى الوارث، على وَفْقِ القِسمةِ الشرعيةِ، فيأخُذُ الوارثُ ما يَبقى لهُ من بعدِ جهازِ الميِّتِ ودَيْنِهِ ووصيّتِه.

ومنها: أنّه يوجِبُ بَيْنُونةَ التزويجِ، فيصحُّ في الحالِ: أن يتزوَّجَ أختَ الميِّتة، وأن يتزوَّجَ أربعاً غيرَ الميّتة. لكنّ لها أن تُغَسِّلَه ما دامتْ في عِدّتِه؛ لأنّ التزويجَ إنّما شُرِعَ لحاجةِ الرجُل، ومِن حاجتِهِ: جِهازُه بعدَ موتِه.

وقيل: ليس لها أن تُغَسِّلَهُ لانقطاعِ الزَّوجيةِ بالموت[2].

وقيل: بل تُغَسِّله ويُغَسِّلُها؛ لأنّ جِهَازَ الميِّتِ منهُما تابعٌ للزَّوجيةِ، وهُوَ مِن بعضِ حقوقِها[3].

(١) أخرجه مسلم (١٠١٧) وأبو داود (٤٦٠٩)، والترمذي (١٦٧٥)، وابن ماجه (٢٠٣)، وأحمد في «مسنده» (٤:٣٥٧) من حديث المنذر بن جرير.

(٢) انظر: «قواعد الإسلام» (١:٣٢٩) للجيطالي، و«شرح النيل» (٢:٥٧٢) للإمام اطفيش.

(٣) انظر المرجعين السابقين.

ورجَّحَ الجوازَ مُطلقاً: ما نُقِلَ عن عائشةَ (رضيَ اللهُ عنها) أنّها قالت: لو كنتُ استَقْبَلْتُ مِن أَمْري ما استَدْبَرْتُ، ما غَسَّلَ النبيَّ ﷺ غيرُ نسائه[1].

وكذلكَ: ما رُويَ عنها أنها قالت: رجَعَ رسولُ اللهِ ﷺ منَ البقيعِ وأنا أجِدُ صُداعاً في رأسي، وأنا أقولُ: وارأساهُ! فقال: «بل أنا يا عائشةُ وارأساه»! ثم قال: «ما ضَرَّكِ لو مِتِّ قبلي فقُمتُ عليكِ فغَسَّلتُكِ وكفَّنتُكِ وصلَّيتُ عليكِ ودفَنْتُك؟»[2].

قال أنس: أوصى أبو بكرٍ الصِّديقُ (رضيَ اللهُ عنه) أن تُغَسِّلَهُ زوجُهُ أسماءُ، فغَسَّلَتْهُ[3].

وكذلكَ أوصَتْ فاطمةُ بنتُ عُمَيسٍ أن يُغَسِّلَها زوجُها عليُّ بنُ أبي طالبٍ وأسماءُ، فغَسَّلاها.

وكذلكَ غَسَّلَ ابنُ مسعودٍ امرأتَه. وكذلكَ قال ابنُ عباسٍ: الرجُلُ أحَقُّ بُغسْلِ امرأتِهِ منَ النساء[4].

وكذلكَ كانتِ الصَّحابةُ: يُغَسِّلُونَ أزواجَهم وتُغسِّلُهم أزواجُهم.

ومنها: أنّ الدَّينَ ينتقلُ مِن ذِمةِ الميِّتِ إلى ذِمةِ الكفيلِ إن كان لهُ كفيل، فيَلزَمُ الكفيلَ قضاءُ دَيْنِه، ولهُ أن يأخُذَه مِن مالِ الهالك، فإنْ لم يكُنْ لهُ كفيلٌ، تعيَّنَ الدَّينُ في مالِ الهالك، وعلى الورَثةِ قضاؤه، فلا يأخُذونَ مِن مالِهِ إلاّ ما فَضَلَ مِن دَيْنِهِ وجِهَازِه ووصيّتِه.

(١) أخرجه أبو داود (٣١٤١)، وابن ماجه (١٤٦٤) وغيرهما.

(٢) أخرجه ابن ماجه (١٤٦٥)، والدارمي (٨٠).

(٣) أخرجه مالكٌ في «الموطأ» (٣).

(٤) انظر: «شرح كتاب النيل» (٢:٥٧) للشيخ اطفيش.

أمّا الدَّينُ والوصيّةُ، فلقولِهِ تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾ (النساء:١١)، وأمّا الجهازُ فلأنهُ مِن حقوقِ الميِّت، وهُوَ أمرٌ يحتاجُ إليهِ بعدَ موتِه، وحقُّه في مالِهِ مُقدَّمٌ على حقِّ غيرِه، فالوارثُ إنّما يأخُذُ ما لا يَحتاجُ إليهِ الميِّتُ بعدَ موتِهِ، على سبيلِ الإخلافِ لهُ، حتّى لو لم يَترُكْ إلاّ مقدارَ جِهازِه لَمَا صَحَّ للوارثِ أخْذُ شيءٍ منهُ، بل يَنفُذُ في جِهازِهِ، فإنِ استغنَى عنه بغيرِهِ ـ كما لو تُصُدِّقَ عليهِ بالجِهاز، أو مات حيثُ لا يُقدَرُ على تجهيزِه ـ كان ما ترَكَهُ للوارثِ؛ لأنّ حقَّ الميِّتِ فيهِ إنّما هُوَ قضاءُ حاجتِهِ منهُ، وقدِ استغنَى عنه، فبقِيَ للوارثِ بُحكمِ الكتابِ، واللهُ أعلم.

ثُمّ أنهُ أخَذَ في بيانِ العَوارِضِ المُكتسَبةِ، فقال:

ذِكْرُ العوارضِ المُكتسَبة[1]

والمرادُ بها: ما يكونُ للمكلَّفِ سببٌ في وجودِها، وهيَ أشياءُ، منها: الجهلُ، وقد شرَعَ في بيانِهِ، فقال:

والعارضُ الكَسْبِيُّ مِثْلُ جهلِ مــا   قد أَوجَبَ المَنّانُ أيْ أنْ يُعلَمَا
والجهلُ منــهُ باطـــلٌ لا يُقبَلُ   دِيانــةً ومنــهُ أيضــاً يُقبَـلُ
ومنهُ ما يَصلُحُ عــُذْراً فــاعْلَما   ومنــهُ أيضــاً دونَ مــا تقدَّمــا
فأولُ الأقسامِ مــثْلُ جَهْلِ مَـن   يعبُـدُ مِـن دونِ إلهِـهِ الوثَـنْ
فإنّ هـــذا جـــاهلٌ وجهـــلُهُ   مُحـرَّمٌ فـي كلّ شـرعٍ فعلُـهُ
وحُكمُهُ إجراءُ حُكمِ الشـــرعِ   عليـهِ إن أجابَنـا بالسـمعِ
وحَربُهُ حتّـــى يَدِيـــنَ إن أبَـى   ولا يصــحُّ صُلْحُـهُ إن غَلَبــا
وإن رأى الإمــامُ صُلْحَه فعـــَلْ   إن كان في الحربِ على الدِّينِ خلَلْ

منَ العَوارضِ المُكتسَبةِ: الجهلُ، وهُوَ ـ بالنظرِ إلى حالِ الجاهلينَ ـ على أربعةِ أقسامٍ؛ لأنه:

إمّا أن يكونَ جهلاً غيرَ قابلٍ للدِّيانة، كجهلِ مَن يَعبُدُ الأصنامَ، فإنّ عبادةَ الأصنامِ لا تكونُ ديناً في شيءٍ منَ الشرائع، ولا يَقبَلُ العقْلُ جعْلَها ديناً.

(١) انظر: «الأصول» (٢: ٣٣٢ وما بعدها) للسرخسي، و«المغني في أصول الفقه» ص٣٨٣ لجلال الدين الخبازي، و«تيسير التحرير» (٢: ٢٩٠) للعلامة أمير بادشاه الخراساني، و«مرآة الأصول» (٢: ٤٤٠) للإزميري، و«كشف الأسرار» (٤: ٥٣٣) للبخاري، و«شرح التلويح» (٢: ٣٧٧) للسعد التفتازاني.

وإمّا أن يكونَ قابلاً للدِّيانة، كجهلِ النصارى شريعةَ نبيِّنا محمّدٍ ﷺ، فإنّ النَّصرانيةَ الخالصةَ المُحِقَّةَ كانتْ دِينَ نبيِّ اللهِ عيسَى (عليهِ السلامُ)! فهـذانِ قسمان.

والقسمُ الثالثُ: دونَ ما تَقدَّمَ مِن جهلِ عابدِ الصنمِ والنَّصارى، وهُوَ جهلُ المتأوِّلينَ الضّالِّينَ مِن هذه الأُمة، وجهلُ البُغاةِ والمتمرِّدين.

والقسمُ الرابع: جَهلٌ يكونُ عُذْراً للمتَلبِّسِ به، كأكلِ لحمِ الخِنزيرِ المقطَّعِ وهُوَ لم يَعلَمْ أنهُ لحمُ خِنزير.

ولكلٍّ واحدٍ من هذه الأقسامِ أحكامٌ يأتي بيانُها الأولَ فالأول.

فأخَذَ أولاً في بيانِ القسمِ الأول، وهُوَ: ما لا يَقبَلُ الدِّيانةَ، فذَكَرَ أنهُ مثلُ جهلِ مَن يَعبُدُ الصنَمَ مِن دونِ إلهِهِ تعالى، فإنّ عبادةَ الأصنامِ لم تكُنْ في حالٍ منَ الإسلام، فهيَ باطلٌ في جميعِ الشرائع، فالمتمسِّكُ بها متمسِّكٌ بضلالٍ ظاهر، لظهورِ الأدِلّةِ القاطعةِ والبراهينِ الساطعةِ على بُطلانِها! ولهذا، كان حُكْمُ أهلِ هذا النوعِ إجراء حُكمِ الشرعِ عليهم.

اعلَمْ أنّ عُبّادَ الأصنامِ وأشباهَهم إذا دُعُوا إلى الإسلامِ، إمّا أن يُجيبوا بالسَّمعِ والطاعة، فلهم ما للمسلمينَ، وعليهم ما على المسلمينَ، فتَجري لهم وعليهم أحكامُ الإسلام. وإمّا أن يَأْبَوْا عنِ الإسلامِ ويَمتَنعوا مِن قَبولِ الأحكام، فحُكْمُهم أن يُناصَبُوا الحربَ ويُقْعَدَ لهم في كلِّ مَرصَد، ويُضيَّقَ عليهمُ المسالك، حتّى يدخُلوا في الإسلام، فليس لهُم إلاّ الإسلامُ أو السيفُ، أمّا صُلحُهم فلا يَصِحُّ إذا كان المسلمونَ ذوي قُدرةٍ عليهم، ورَجَوا النصرَ في الحالِ، أمّا إذا كان في الحربِ خلَلٌ على الدِّين، ورأى الإمامُ أنّ الصُّلحَ أقوَى لأمرِ المسلمينَ، كان لهُ أن يُصالحَهمُ انتظاراً للنصرِ، كما فعَلَ رسولُ اللهِ ﷺ معَ مُشركي العرب، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ القسمِ الثاني منَ الجهلِ، وهُوَ: الجهلُ الذي يَقبَلُ الدِّيانةَ، فقال:

والثاني مِثلُ جهلِ أهلِ الكتُبِ ... مِن قبلِنا مِن عجَمٍ أو عَرَبِ
بِرَدِّهِمْ كتابَنا وشرعَنا ... فجَهلُهمْ يوجبُ عنهُم دفْعَنا
فيَدفَعُ اعتراضَنا عليهِمُ ... في كلِّ ما دانُوا بهِ لديْهِمُ
كأكلِ خنزيرٍ وشُربِ خمْرِ ... ومِثْلِ تزويجِ ذواتِ الحِجْرِ
ويَضمَنُ المُتْلِفُ خمْرَهمْ وما ... دانُوا بحِلِّه جميعاً غَرِما
أمّا الرِّبا فقد نُهُوا عن فعلِهِ ... فيُمنَعونَ مِن ركوبِ مثْلِهِ
هذا إذا تمَسَّكُوا بذِمّةِ ... والحربُ حتّى يُذْعِنوا بالجِزْيةِ

القسمُ الثاني مِن أقسامِ الجهل، وهُو: ما يَقبَلُ الدَّيْنُونَةَ، مثلَ جهلِ أهلِ الكتُبِ السابقةِ، منَ اليهودِ والنَّصارى وغيرِهم، شريعةَ نبيِّنا (عليهِ الصّلاةُ والسلامُ)، فإنّ جهلَهُمْ في ذلكَ قابِلٌ لِلدَّيْنُونة، سواءٌ كان أهلُ الكتُبِ السابقةِ عجَماً، أو عرباً؛ لأنّ المعتبَرَ هاهنا الدِّيانةُ، لا النسَبُ، وسواءٌ كانوا جاهلينَ بحَقِّيّةِ نبيِّنا أم متَجاهلينَ بها، فإنّا نقطَعُ أنّ في اليهودِ والنَّصارى مَن يعرِفُ أنّ ما جاء بهِ نبيُّنا حَقّ، لقولِهِ تعالى: ﴿يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ (البقرة:١٤٦)، لكنْ لمّا كان عِلمُهم بذلكَ غيرَ نافعٍ لهم، حيثُ لم يعمَلوا بموجبِه، نزَلوا في ذلكَ منزلةَ مَن لا يعلَمُ، فأُجرِيَ عليهم أحكامُ الجاهلينَ مِن أهلِ مِلّتِهم.

ولأهلِ هذا الصِّنفِ أحكامٌ ذكَرَ المصنِّفُ طرَفاً منها.

وذلك أنّ أهلَ الكتُبِ المتمسِّكينَ بشرائعِهم على صِنْفيْنِ: أهلِ ذمةٍ، وأهلِ حرب، فأمّا أحكامُ أهلِ الحربِ منهُم فهيَ: أنّهم يُناصبُونَ الحربَ، وتُضيَّقُ عليهمُ المسالكُ وتُسبَى ذَراريهِم، وتُغنَمُ أموالُهم، وتُقتَلُ مُقاتِلتُهم،

حتّى يدخُلوا في الإسلامِ، أو يُذعِنوا بالجِزْيةِ أو الصُلحِ على ما يَرى المسلمون.

وأمّا أحكامُ أهلِ الذِّمةِ منهُم ـ وهُم: الذينَ أعطاهمُ الإمامُ أو مَن يقومُ مقامَه ذِمةً لأدائهم الجِزْية، أو لصُلْحٍ فيما بينَهم والمسلمين فهيَ: أنهم يُقَرُّونَ على دِيانتِهم التي دانُوا بها، ولا يصِحُّ لنا التعرُّضُ عليهم في شيءٍ من ذلك وإن أكَلُوا لحمَ الخِنزيرِ وشرِبوا الخمور وتزوَّجُوا ذواتِ المحارمِ، إذا كان في أصلِ الشرعِ الذي تدَيَّنُوا بهِ أنّ ذلك حلالٌ، كتمسُّكِ المَجُوسِ في تزويجِ ذواتِ المحارمِ بشريعةِ نبيِّنا آدمَ عليهِ السلام، فإنّ في شريعتِهِ جَوازَ تزوجِ الأُختِ، وقد نُسخَ ذلك، ولا يَثبُتُ الميراثُ بسببِ تزويجِ ذواتِ المحارمِ، إذْ لم يَثبُتْ في شريعةِ آدمَ (عليهِ السلامُ) الميراثُ بذلك، ويُجعَلُ لهم منَ الأحكامِ جميعُ ما ثَبَتَ في شريعتِهم، فيثبُتُ لهمُ النسَبُ بذلكَ النِّكاح، وتَجْري عليهِم ـ بسببِهِ ـ النفَقاتُ وغيرُ ذلكَ، ما لم يَطلُبُوا حُكمَ المسلمين، فإذا طلَبوا ذلكَ منَ الإمامِ أو نـائبِه، أَجْرَى عليهِم حُكمَ العدل. وكذلكَ تثبُتُ لهمُ الـمُعامـلةُ فيما بينَـهم، بنحـوِ: الخمرِ ولحمِ الـخنزيرِ وغيرِهما ممّا هُوَ حلالٌ في دينهِم، حتّى إنَّه يَضمَنُ مَن أراقَ خمرَهم، ومَنْ أضـاعَ لحمَ خِنزيرِهم، ونحـوَ ذلك، لكنْ يُـؤمَرونَ بسـَتْرِ ما يُـخالفُ شـرعَ المسلمين، ولا يُـقَـرُّونَ على فعلِ ما لم يكنْ في شرعِـهم، كأكلِ الرِّبا، فإنّهم قد نُهُوا عنه، لقولِهِ تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ﴾ (النساء: ١٦١) ولا يُـعطَوْنَ الذِّمة، ولا عهدَ لهم، حتى يَـترُكوا الـرِّبا.

ودليلُ ما تَقدَّمَ كلِّه: قولُه ﷺ: «اُترُكوهم وما دانوا بهِ»[1]، واللهُ أعلم.

---

(١) لم أهتدِ إلى تخريجهُ.

ثُمّ إنّه أخَذَ في بيانِ القسمِ الثالثِ مِن أقسامِ الجهل، فقال:

ومنهُ لكنْ دونَهُ مَــن قد غَوَى مُعتقِـداً فـي دِينِـهِ زَيْــغَ الهوى
بجـهلِـهِ صفــــاتِـهِ تعــــالى عـن وصْفِـهِ أو جهلِـهِ المَـآلا
ومَـن بغَى علــى الوَرَى تمَرُّدا وعاثَ في الأرضِ فساداً واعتدَى
فجَهْلُ ذَيْـنِ لا يكــونُ عــذْراً وإن يكـنْ دونَ الـذي قـد مَرّا
لكنّــهُ يـرفَعُ بعــضَ الحُكْمِ فالباغـي لا نأخُـذُهُ بالغُـرْمِ
وإن يكُنْ أتلَفَ مــا قــد أتلَفا إذا أفـاءَ للهُـدى واعتَرَفـا
ومنـــهُ أيضــاً شُبْــهةٌ فتُـدرَأُ بِـهِ الحـدودُ وبِـهِ قـد نَبَـرَأُ
كمَـن تسَــرَّى أَمَــةً لِزوجـتِهْ يَظُنُّهـا لـهُ كمِثْـلِ أَمَتِـهْ
فإنّــــهُ يُــرفَعُ عنــهُ الـرَّجْمُ لِجَهْلِـهِ بمـا عليـهِ الحُكْـمُ
لكنَّهُ يُـــبرَأُ منـــهُ إذ عَــصَى حتّـى يَـؤوبَ ويَتـوبَ مُخْلِصا

القسمُ الثالثُ مِن أقسامِ الجهل: جهلٌ دونَ جهلِ مَن مَرَّ مِن عُبَّادِ الأصنام، وأهلِ الكتُبِ السالفة، وذلكَ أنّ هذا النوعَ إنّما يكونُ فيمَنِ اعتَرَفَ بالإسلام، وهُوَ على أنواعٍ ثلاثة:

النوعُ الأوّلُ: جهلُ منِ اعتقَدَ في دينِهِ الهَوى، بجهلِهِ صفاتِ المولَى سبحانَه وتعالى، أو بجهلِهِ حُكمَ اللهِ في الآخرة، وذلك كجهلِ الأشعَريّةِ ومَن وافقَهم في اعتقادِهم أنّ صفاتِ الذاتِ: مَعانٍ حقيقيّةٌ قائمةٌ بالذات، وفي اعتقادِهم أنّ ذاتَه تعالى يصِحُّ أن تُرى، وأنها ستُرى، سبحانَه وتعالى.

وفي اعتقادهم أنَّ الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ.

وفي اعتقادِهم خروجَ الفاسقِ منَ النار.

وهذا كلُّه جهلٌ لِمَا عليهِ الأدِلةُ الشرعية، والبراهينُ القَطْعية، لكنّهم تأَوَّلوا

تلكَ الأدِلةَ، وقابَلوا القَواطعَ بالشُّبُهات، فالتَبَسَ عليهمُ الحقُّ بالباطل، والضلالُ بالهُدى، وزَيَّنَ لهمُ الشيطانُ سوءَ أعمالِهم، ويحسبون أنهم على شيءٍ وما هُم على شيء.

وحُكمُ هؤلاءِ: أن يُبيَّنَ لهم فسادُ مُعتقَدِهم، ويوضَّحَ لهمُ الحق، فإن قبِلُوه كانوا إخوانَنا في الدِّين، وإن تمادَوْا في طُغيانِهم وتَشَبَّثُوا بضلالِهم، دَعاهمُ الإمامُ إلى الدخولِ في طاعتِهِ، والانقيادِ لحُكمِهِ، فإنْ أذعَنُوا بذلكَ، كان لهم ما لنا منَ الأحكامِ، وعليهم ما علينا، ويُـترَكُونَ ومُعتَـقَدَهم، لكنْ يُمنَعونَ منَ الدعوةِ إليه ومِن إظهارهِ للعَوام مَخافةَ التلبيس، فإنْ لم يَمْتَنِعوا عاقَبَهمُ الإمامُ بــقَــدْرِ ما يَرى منَ العقوبةِ في ذلك.

النوعُ الثاني: جَهلُ البُغَاةِ، وهمُ: الذين خالَفوا الإمامَ وخلَعُوا الطاعة، وفارَقُوا الجماعة، وأفسَدُوا في البلاد، وتَمرَّدوا على العبادِ، وهؤلاءِ صِنفانِ؛ لأنهم: إمّا أن يفعَلوا ذلكَ وهُمْ مُستحِلُّونَ لفعلِه، وإمّا أن يفعَلوهُ انتهاكاً.

فأمّا المُستحِلُّونَ لفعلِهِ، فإنّه يَدْعوهمُ الإمامُ إلى الدخولِ في الطاعةِ وترْكِ الفَساد، ويُبيِّنُ لهم ضَلالَهم، وأنهم مُخطئونَ في استحلالِهم، فإنْ أجابُوا إلى ذلكَ، كان لهُم ما للمسلمينَ وعليهم ما على المسلمين، وإنِ امتَنَعوا ناصَبَهمُ الحربَ حتى يُذْعِنُوا بالطاعةِ، ولا يَحِلُّ غُنْمُ أموالِهم، ولا سَبْيُ ذَرارِيهم، ولا يُطالَبونَ في شيءٍ ممّا أتلَفُوهُ مِن دماءِ المسلمينَ وأموالِهم.

وأمّا المُنتهِكونَ لذلكَ، فإنّهُ يَدْعوهمُ الإمامُ، أو مَنْ يقومُ مَقامَهُ، إلى الدخولِ في الطاعةِ، فإنْ أبَوْا قاتَلَهم حتّى يَدخُلوا في الطاعة.

وحُكمُهم حالَ الحربِ حُكمُ المُستحِلِّين، إلاّ أنّ قُطّاعَ الطريقِ منَ المُنتهِكينَ يُقامُ عليهِم حَدُّ المَحارب، بخلافِ المستحِلِّين، فإنْ أفاءَ البُغَاةُ،

ورَجَعوا إلى الحقّ، فإنّهُ تُجرَى عليهِم أحكامُ المسلمينَ، ولا يُطالَبونَ في غُرْمِ ما أتْلَفُوهُ في حالِ الحرب.

النوعُ الثالث: جَهلٌ يكونُ شُبْهَةً، يُدرَأُ بهِ الحَدُّ دونَ غيرِه منَ الأحكام، وذلكَ كمَن تَسَرَّى أَمةَ زوجتِهِ يظُنُّ أنها لهُ في ذلكَ مثلَ أَمَتِه، فإنّ هذا جاهلٌ بحُكمِ اللهِ في قضيتِه، فلا يُرجَمُ؛ لأنّ الحدودَ تُدرأُ بالشُّبُهات، لكنْ يصِحُ لنا أن نبرَأَ منهُ؛ لأنّ البراءةَ: بُغْضٌ على معصيةِ الله، وهُوَ قد عَصَى، وإن كان جاهلاً، فإنّهُ لا يَسَعُه جهلُه بذلكَ، وعليهِ أن يتُوبَ مِن فعلِه، ولا يكونُ دَرْءُ الحَدِّ عنهُ دليلاً على عُذرِه، فإنّهُ غيرُ معذورٍ في ذلك، وللحدودِ أحكامٌ خاصَّةٌ بها، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ القسمِ الرابعِ مِن أقسامِ الجهلِ، فقال:

أمّا الذي يكونُ عُذْراً فكما ... لو جَهِلَ الوكيلُ عَزْلاً عُلِما
أو جَهِلَ الشفيعُ بيْعَ شُفْعتِهْ ... أو جَهِلَ الأنسابَ عندَ خِطْبَتِهْ
أو جَهِلَ اللَّحمَ الذي قد فُصّلا ... وكان خِنزيراً لهُ قد أكَلا
فإنّ هذا الجهلَ عُذْرٌ فإذا ... تصَرَّفَ الوكيلُ فيهِ نَفَذا
وأخَذَ الشفيعُ بعدَ عِلْمِهِ ... شُفْعتَهُ ثابتةً في حُكْمِهِ
وعُذِرَ الناكحُ ذاتَ مَحرَمِ ... إن كان بالأنسابِ لمّا يَعلَمِ
وهكذا آكلُ لحمٍ حُرّما ... منَ الخنازيرِ على ما قُدّما

القسمُ الرابعُ مِن أقسامِ الجهلِ وهُو: ما يكونُ عُذْراً لصاحبِهِ لا إثْمَ يَلْحَقُه بسببِه، فهُوَ كجهلِ الوكيلِ عَزْلَهُ عنِ الوكالة، أو جَهْلِ الشفيعِ شُفعتَه، أو جهلِ المُتزوِّجِ أنسابَه، أو جهِلَ لحمَ الخنزيرِ المُقَطَّع، فأكَلَهُ مِن يدِ مَن تجوزُ ذبيحتُه، ونحوِ ذلك.

بيانُه: أنّ الوكيلَ إذا عَزَلَهُ الموكِّل، ولم يَعلَمْ بالعَزْلِ، فإنّ جهلَهُ بالعَزْلِ يكونُ عُذْراً لهُ في التَصرُّفِ في مالِ الموكِّل، حتّى قيل: إنهُ لو باع، أوِ اشتَرى، على مُقتضَى الوكالةِ، نفَذَ تصرُّفُه، وثبَتَ بيْعُه وشراؤه.

وكذلكَ الشفيعُ: إذا بيعَتْ شُفعتُه ولم يَعلَمْ ببيعِها، ثُمَّ عَلِمَ بعدَ ذلك، فإنّ له أخْذَ شُفْعتِه بعدَ العِلمِ ببيعِها، ولا يكونُ جهلُه ببيعِها مُسقِطاً لِحَقِّهِ.

وكذلكَ: مَن تزوَّجَ ذاتَ مَحْرَمٍ منه، ولم يَعْلَمْ أنها ذاتُ مَحرَم، فإنّ جهلَهُ بنَسبِها يكونُ عُذْراً في رفْعِ الحرَجِ عنه، فمتى عَلِمَ أنها ذاتُ محرَمٍ، لَزِمَه تركُها.

وكذلكَ: مَنْ أكَلَ لحمَ الخِنزيرِ المُقطَّع مِن يدِ مَن يجوزُ لهُ أكْلُ اللحمِ من يدِهِ، وهُوَ لا يعلَمُ أنهُ لحمُ خِنزير، فإنهُ لا إثْمَ عليهِ في أكْلِهِ، فصارَ جَهلُه عُذْراً له في ذلك، أمّا مَن وجَدَ الخِنزيرَ قائمَ العيْنِ فلا يَسَعُه أكْلُ لحمِه وإن كان لا يعرفُ الخنزيرَ؛ لأنّ عيْنَ الخنزيرِ معروفةٌ عندَ مَن يعرِفُ الخنزير، فإذا لم يَعلَمْ هذا المُبتَلَى ما تلكَ العيْنُ، لَزِمَه أنْ لا يأكُلَه؛ لأنهُ حرامٌ في دينِ الله تعالى وعيْنُه شاهدةٌ على معرفتِهِ، فالجهلُ بهِ إنّما هُوَ جهلٌ معَ قيامِ الحُجّةِ ونصْبِ الأدلة، فلا يكونُ عُذْراً، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ السُّكْرِ، وهُوَ منَ العوارضِ المُكتسَبةِ، فقال:

والسُّكْرُ أيضاً عارضٌ مكتسَبُ	**بِـهِ دمـاغُ المـرءِ حـالاً يَذهَبُ**
فإن يكنْ ممّـا أُبيـحَ أكْلُـهُ	**أو شُـربُهُ فـزالَ منـهُ عقْلُـهُ**
فإنّهُ يكـونُ كالإغمـاءِ فـي	**جميـعِ ما مَـرَّ هنـاكَ فاعـرِفِ**
وإن يكُـنْ سببُـهُ حرامـا	**فألزِمَـنْ راكِبَـهُ الأحكاما**
فتَطلُقُ الزوجـةُ إنْ طلَّقَـها	**وهكـذا مملوكـةٌ أعتَقَهـا**
ويُجبَرُ الكافرُ مهـما أسلَـما	**وشاءَ بعدَ الصَّحوِ أنْ لا يُسلِما**
ويُرفَـعُ الحَـدُّ عَـنِ المُرتَدِّ	**فـي سُكْرِهِ لِشُبْهةٍ فـي الحَـدِّ**

منَ **العوارضِ المُكتَسَبةِ**: السُّكرُ، وهُوَ: تغيُّرُ العقْلِ بسببِ أَبْخِرةٍ تصعَدُ إلى الدِّماغِ مِن شُربِ المُسكِراتِ أو أكْلِها، فذهابُ الدماغِ في قولِ المصنّف: عبارةٌ عن تغيُّر العقلِ، وصَحَّ تعبيرُه بذلك؛ لأنَّ تغيُّرَ الدماغِ سببٌ لتغيُّرِ العقْلِ، وتغيُّرُ العقلِ هُوَ: ذَهابُ حاسَّتِهِ المُدرِكةِ المُميِّزة، فكان في كلامِ المصنّفِ مَجازٌ مُرسَل، أمّا على مذهبِ مَن زَعَمَ أنَّ العقلَ في الرأس فالتجَوُّزُ ظاهِرٌ.

وأمّا على مذهبِ مَن زَعَم أنهُ في الصَّدرِ ـ وهُوَ الصحيحُ لقولِهِ تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦) وأرادَ بالقلوبِ العقولَ ـ فلأنَّ سُلطانَ العقْلِ في الرأسِ، فإذا ضعُفَ الدِّماغُ، ضعُفَ العقل.

ثُمَّ إنّ السُكرَ نوعانِ؛ لأنه إمّا أن يكونَ سببُه حلالاً، وإمّا أن يكونَ سببُه حراماً:

فأمّا السُكْرُ الذي سببُه حَلالٌ فكسُكْرِ مَن سَكِرَ منَ الأشياءِ التي أُبيحَ لهُ أكْلُها أو شُرْبُها لحالِ الضرورة.

مثالُهُ: لوِ اضْطَرَّهُ الجوعُ إلى شُربِ الخمرِ أو أكلِ المُسكِر، أو جَبَرَهُ السُلطانُ على ذلكَ، فإنهُ يُباحُ لهُ على قول إحياءُ نفْسِهِ منَ المُسْكِر، فإذا أحياها مِن ذلكَ المُباحِ في حقِّهِ، فسَكِرَ، فحُكْمُهُ في الصَّلاةِ، والصِّيامِ، ومــنْعِ التصرُّفِ، حُـكْمُ الـمُغْمَى عليهِ؛ لأنّ كلَّ واحدٍ: منَ الإغماءِ والسُكرِ المُباح مُغَيِّرٌ للعقْلِ مِن غيرِ هوَىً مِن صاحِبِه.

وأمّا السُكْرُ الذي سببُه حرامٌ، فهُوَ: أن يَسكَرَ المَرءُ مِن أكلِ المُسكِر، أو شُربِهِ، على غيرِ الضَّرورةِ المُتقدِّمِ ذكْرُها، فإنّ هذا السُكْرَ لا يُنافي الخِطابَ؛ لأنهُ مُتعرِّضٌ بِنَفْسِهِ لِتَـغيُّرِ عَقْلِهِ اختياراً، فنـاسَبَ أن تجريَ عليهِ الأحكامُ الشرعية.

والدليلُ على أنهُ غيرُ مُنافٍ للخطابِ قولُه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ ﴾ (النساء: ٤٣) فإنهم نُهُوا أن يَقْرَبوا الصَّلاةَ وهُمْ سُكارَى. وهذا الخطابُ مُتَوجِّهٌ إليهم حالَ السكر.

فإذا ظَهَرَ لكَ صحّةُ تَعَلُّقِ الخطابِ بالسَّكرانِ فأجْرِ عليهِ أحكامَ الصاحي، فيَثبُتُ طلاقُهُ لزوجتِهِ، وعِتْقُه لعبيدِه، ويَلزَمُه الإسلامُ في حالِ سُكْرِه، بمعنَى أنهُ: إذا كان كافراً، ثُمَّ سَكِرَ، ثُمَّ أسلَمَ في حالِ السُّكر، ثُمَّ شاء الارتدادَ بعدَ الصَّحوِ، فإنهُ يُجبَرُ على الإسلامِ ترجيحاً للإسلامِ على غيرِهِ؛ لأنّ الإسلامَ يعلو ولا يُعلَى، أمّا لو كان مسلماً، ثُمَّ ارتَدَّ في سُكْرِهِ، فإنّهُ لا يقامُ عليهِ حَدُّ المُرتَدِّ؛ لأنّ «الحدودَ تُدرَأُ بالشُّبُهاتِ»، وتَغيُّرُ العقْلِ بالسُّكْرِ شُبهةٌ واضحة.

وبالجُملة، فجميعُ الأحكامِ ثابتةٌ على السَّكرانِ الذي سبَبُ سُكْرِهِ حرامٌ.

حتّى قيلَ: إنّه لو فعَلَ في سُكْرِهِ ممّا يستوجبُ الحَدَّ، يقامُ عليهِ الحَدّ. فلو زَنى وهُوَ سَكْرانُ، أُقيمَ عليهِ حَدُّ الزاني، ولو سَرَقَ وهُوَ سَكْرانُ قُطِعَتْ يدُه، وكذا سائرُ الحدود[1]، وقيلَ: لا يقامُ عليهِ الحَدُّ في ذلك؛ لأنّ الحدودَ تُدرَأُ بالشُّبُهات، وهُوَ الصحيحُ عندي، والأولُ أشهَرُ.

وأقول: إنّهُ ينبغي أن يَخرُجَ مِن جُملةِ ذلكَ حَدُّ الارتداد. فيقالُ: إنّ المُرْتَدَّ ـ في حالِ سُكْرِهِ ـ لا يقامُ عليهِ حدُّ المُرتَدّ، وهُوَ القتْل؛ لأنّ السَّكرانَ لا تمييزَ معَهُ، فيجري على لسانِهِ ما لم يكنْ مقصوداً لهُ، وقد رأيْناهم ينتظرونَ بالمُرْتَدِّ ما لا ينتظرونَ بغيرِهِ مِن أهلِ الحدود. حتى حَكَى بعضُهم إجماعَ الناسِ على أنّ المُرتَدَّ منَ الإسلامِ إلى الشِّرْكِ يُستَتابُ قبْلَ القتل[2].

(١) انظر: «شرح التلويح» (١٨٦:٢) لسعد الدين التفتازاني، و«شرح مختصر الروضة» (١٩٠:١)، للطوفي، و«المغني في أصول الفقه» ص٣٩٠ للخبازي.

(٢) انظر: «المبسوط» (٩٨:١٠) لشمس الدين السرخسي، و«الأم» (١٤٨:٦) للشافعي، و«المصنَّف» (١٨٩:١) للكندي، وانظر: «نصب الراية» (٤٥٧:٣) للزيلعي

وفي حكايةِ هذا الإجماع نظَر، فإنهُ قد رُوِيَ عنِ الحَسنِ البصريِّ أنَّهُ: «يُقتَلُ في الحال، ولا يُستَتاب»[(١)].

وقال عطاءُ: «إن كان مولوداً على الإسلامِ استُتِيب، وإن كان أسلَمَ بعدَ كُفْرِهِ، ثُمَّ ارتَدَّ لم يُستَتَبْ»[(٢)].

وقال الشافعيُّ[(٣)]: فيهِ ثلاثةُ أقاويلَ، «أحدُها: التأني بهِ ثلاثاً. والقولُ الثاني: يُقتَلُ في الحالِ إلاَّ إن سألَ النظْرة».

وقال ابنُ بركةَ[(٤)]: «النظَرُ يوجِبُ أنْ لا يجبَ على الإمامِ استِتابتُه، ولو كانتِ الاستتابةُ واجبة قبلَ القتْل ـ لِمَا يُرجَى مِن رجوعِهِ ـ لوَجَبَ أنْ لا يَقبَلَ منهُ استِتابةً واحدةً، أوِ اثنتيْنِ، أو ثلاثاً؛ لأنّ الرجاءَ قبْلَ القتل ـ لِمَا يُرجَى مِن رجوعِهِ ـ قائم».

وقال بعضُ أصحابِ الظاهر: يجبُ على الإمامِ قتْلُ المُرتَدِّ أولَ أوقاتِ الإمكان؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ أمَرَ بقتلِهِ[(٥)]، ولم يجعَلْ لذلكَ وقتاً معلوماً»[(٦)].

واختارَ أصحابُنا «أنْ يُستَتابَ المُرتَدُّ قبلَ أن يُقتَل»[(٧)]، لِمَا رُوِيَ عنهُ ﷺ: أنهُ استتابَ مُرتَدّاً أربعَ مِرارٍ.

ورُوِيَ أنّ عمرَ (رضيَ اللهُ عنه) كتَبَ إلى عاملِهِ في رجُلٍ تَنصَّرَ: أن استَتِبْهُ ثلاثاً، فإن أبَى عنِ التوبةِ، فاقتُلْه.

---

(١) انظر: «موسوعة فقه الحسن البصري» (١:٤٣٠) تأليف د. محمد رواس قلعه جي.

(٢) انظر: «المصنَّف» (١١:١٩٠) للكندي.

(٣) انظر: «الأم» (٦:١٤٨) له.

(٤) في «جامعه» (٢:٥٢٥ ـ ٥٢٦).

(٥) انظر: «نصب الراية» (٣:٤٥٧) للزيلعي.

(٦) انظر: «نصب الراية» (٣:٤٥٧) للزيلعي.

(٧) انظر: «قواعد الإسلام» (١:٧٦) للجيطالي.

وقال أبوحنيفةَ: إنه يُستَتابُ ثلاثاً في ثلاثةِ أسابيعَ، كلَّ أسبوعٍ مرّة[(١)].

وقال سفيانُ الثوري: يُستَتابُ أبداً[(٢)]، ولعلهُ يُريدُ ـ بقولِهِ: أبداً ـ عدَمَ حصْرِ الاستِتابةِ في عَددٍ مخصوص، ولا يُريدُ بأنهُ لا يُقتَل، بل يُستَتابُ فقط، وكأنّ مرادَهُ أنهُ يُستَتابُ إلى أن يُقتَل.

فهذه الأخبارُ، وهذه الآثارُ، دالَّةٌ على تخصيصِ المُرتَدِّ بالتأنّي في شأنِه، والانتظارِ لتوبتِهِ، وليس شيءٌ مِن ذلكَ في سائرِ الحدود، فإنَّ سائرَ الحدودِ تقامُ بنفْسِ مباشرةِ سببِها، فصَحَّ أنْ تَستثنيَ مِن جُملتِها حَدَّ المُرتَدّ، فلا يُقتَلُ إذا ارتَدَّ وهُوَ سَكْرانُ حتّى يستمرَّ على ارتدادِه بعدَ الصَّحو.

واعلَمْ أنهم قالوا: إنّ السَّكْرانَ لا يقامُ عليهِ الحدُّ في حالِ سُكْرِهِ، لكنْ يُنتظَرُ بهِ الصَّحو، فإذا صَحَا أُقيمَ عليهِ حدُّ السَّكْران، وسائرُ الحدودِ الثابتةِ عليه؛ لأنّ ذلك أَزْجَرُ لهُ وأردَعُ؛ لأنّ الصاحيَ أشَدُّ تألُّماً بالحدِّ منَ السَّكران[(٣)].

وذهَبَ ابنُ بركةَ[(٤)] ـ وتابَعَه أبو الحسَن[(٥)] ـ إلى «أنّهُ يُقامُ عليهِ الحدُّ وهُوَ سَكْران؛ لأنَّ الحدودَ إذا ثبتَتْ لا تؤخَّرُ مِن وقتٍ إلى وقتٍ آخرَ».

وهذا الاحتجاجُ مبْنيٌّ على القولِ بأنّ الأمرَ المطلقَ يقْتَضي الفَوْرَ، والصحيحُ أنهُ لا يقتضي الفَوْرَ كما مَرَّ في محلِّه، فيصحُّ تأخيرُه لمصلحةٍ يراها الإمامُ، أو نائبُه، واللهُ أعلم.

---

(١) انظر: «تيسير التحرير» (٢١٢:٤ وما بعدها) لمحمد أمين بادشاه، و«المبسوط» (٩٨:١٠ وما بعدها) للسرخسي، و«نصب الراية» (٤٥٧:٣) للزيلعي.

(٢) انظر: «نصب الراية» (٤٥٧:٣) للزيلعي.

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٥٠٦:١، ٥٠٧) لابن النجار، و«المغني في أصول الفقه» ص٣٩٠ للخبازي.

(٤) في «جامعه» (٥٢٦:٢).

(٥) يعني الإمام البسيوي في «الجامع» (١٠١:٤، ١٠٢).

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ الهَزْلِ، وهُوَ أحدُ العوارضِ المُكتسَبةِ، فقال:

والهزْلُ أيضاً وهْوَ لفظٌ أُهــمِلا ... ولم يكـنْ في أصلِهِ مُسـتعمَلا
ولا مَجـــازِهِ ولكـــنْ طُلِبـــا ... بـهِ خِطـابُ الحاضريـنَ لَعِبـا
فتَثبُتُ الأحكـــامُ فيـــهِ وتُرَدّ ... أخبـارُهُ لأنهـا كِـذْبٌ فَقَـدْ
ويَــلْزَمُ الإسلامُ فـــيهِ ويُحَدّ ... بالسـيفِ مَن أنكَرَ فيـهِ وجحَدْ
ويَثبُــتُ النِّكـــاحُ والطــلاقُ ... بـهِ كـذاكَ الخُلْـعُ والعَتـاقُ
وســائرُ المعامـــلاتِ تَنهـــدِمْ ... إن كان شرْطُ الهزْلِ فيها قد عُلِمْ

منَ **العوارضِ المُكتَسَبةِ**: الهَزْل[1]، وقد فسَّرَهُ بعضُهم بأنه: «ما لا يُرادُ بهِ معنىً، لا حقيقيٌّ ولا مَجازي، بل يُرادُ إهمالُه عن إفادةِ الغَرض».

وحاصلُه أنّ الهَزْلَ: لفظٌ استُعْمِل في اللعِب، ولم يُرَدْ بهِ معناهُ الحقيقيُّ، ولا معناهُ المَجازيُّ، وهُوَ نقيضُ الجِدّ، ولا يُنافي الأهليّةَ، فَتَثبُتُ الأحكامُ الشرعيةُ فيه، لكنْ تُرَدُّ أخبارُ الهازِل؛ لأنّ الهزْلَ كذِبٌ خالص؛ لأنهُ لم يُرِدْ بيانَ الواقع، وإنّما أرادَ اللعِبَ في أخبارِه.

ويَلزَمُ الإسلامُ في الهزْلِ، فلو أسلَمَ كافرٌ هازِلاً أُجبِرَ على الإسلام. ومنِ ارتَدَّ هازِلاً أُقيمَ عليهِ حَدُّ المُرتَدّ.

ويَثبُتُ بهِ النِّكاحُ، والطلاقُ، والعِتْقُ، وكذا ما كان في حُكمِ الطلاق، كالخُلْعِ واللِّعانِ ونحوِهما، فلو تزوَّجَ رجُلٌ بامرأةٍ هَزْلاً، أو زوَّجَها هَزْلاً، ثبَتَ النِّكاحُ، وكذا لو طلَّقَها هَزْلاً، أو عتَقَ عبدَهُ هزْلاً، فإنّ النكاحَ والطلاقَ والعِتاقَ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وهَزْلُهنَّ جِدّ، أمّا سائرُ المعاملاتِ، فإنها لا تصِحُّ إذا شُرِطَ فيها الهَزْل.

(١) انظر: «كشف الأسرار» (٥٨١:٤) للبخاري، و«شرح التلويح» (٣٩٣:٢) للتفتازاني، و«المغني في أصول الفقه» ص٣٩٠ للخبازي

بيانُه: لو قال رجُلٌ لآخَرَ: نُظهِرُ عندَ الناس البيعَ في كذا، ونحنُ لا نريدُ ذلك، وإنّما نريدُ الهَزْلَ ليظُنّوا أنهُ بيعٌ، فإذا تواضَعا على ذلكَ انهدَمَ ذلكَ البيعُ، إلاّ إذا أَعرَضا عنِ الهزْلِ وقصَدَا في البيعِ إلى الجِدّ، فإنّهُ يكونُ البيعُ صحيحاً، وكذا سائرُ المعاملاتِ، هذا فيما بينَهم. أمّا لو تَرافَعا إلى الحاكمِ، وطَلَبَ أحدُهما ثبوتَ البيع، وطلَبَ الآخرُ نقْضَه، فإن تقارَرا بالهَزْلِ، وعَدمِ الإعراضِ عنه، حَكَمَ بفسادِ البيع، وإن لم يَتَقارَرا بالهزْلِ، بل ادَّعاهُ بعضُهم، وأنكَرَهُ الآخَرُ، كان على منِ ادَّعَى الهزْلَ البيّنةُ؛ لأنهُ مُدَّعٍ فسادَ البيعِ في الظاهر.

وإن تَقاررا بالهَزْلِ، لكنِ ادَّعَى أحدُهما الإعراضَ عنه إلى الجِدِّ، كان على منِ ادَّعَى الإعراضَ البيّنةُ؛ لأنهُ يدَّعي صحةَ البيعِ الفاسدِ في الظاهرِ، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ السَّفَهِ، وهُوَ منَ العوارضِ المُكتسَبةِ، فقال:

وتثبُتُ الأحكامُ للسَّفيهِ في	**ديانةٍ وسائرِ التصرُّفِ**
فإنْ يكُنْ قبْلَ البلوغِ ذا سَفَهْ	**فيُمنَعُ المالَ لأجْلِ ذي الصِّفهْ**
حتّى يُرى مُلتبِساً برُشْدِهِ	**ثُمَّ إذاً يُعطى جميعَ رِفْدِهِ**
وإنْ يكُنْ بعدَ البلوغِ مُنِعَا	**منَ التصرُّفِ الذي قد شُرِعا**

منَ العوارضِ المُكتسَبةِ: السَّفَه، وهُوَ لغةً: الخِفَّةُ في الحرَكة.

وفي الشرع: تخصيصُ العملِ بما يُخالِفُ الشرعَ مِن وجْهٍ، واتّباعُ الهوى، وخلافُ دِلالةِ العقل.

ومعنى مُخالفةِ الشرعِ «مِن وجْهٍ» هُوَ: أن يكونَ ذلك الشيءُ مأموراً بهِ من وجهٍ مَنْهِيّاً عنهُ مِن وجهٍ آخرَ، كالإنفاقِ: فإنهُ مأمورٌ بهِ في الخيرات، مَنْهِيٌّ عنهُ في المعاصي، وهُوَ لا يُنافي الأهليةَ؛ لأنّ السَّفيهَ باختيارِهِ يفعَلُ خلافَ ما يَقْتضيهِ العقْلُ والشرع، فتَجْري لهُ وعليهِ الأحكامُ الشرعيةُ بتَمامِها: ديانةً

ومُعاملةً وغيرَ ذلك، لكنْ شُرِعَ في حقِّه لُطفاً بهِ إذا بَلَغَ سفيهاً أن يُمنَعَ مالَه، لقولِـــهِ تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء: ٥)، ولكن يُنفِقونَ منها ويُكْسَوْنَ، كما كانوا قبلَ البلوغ، لقولِه تعالى: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ (النساء: ٥)، فتُحجَرُ عليهم أموالُهم إلى أن نؤانسَ منهمُ الرُّشْد.

ومعنَى الرُّشدِ: صَلاحٌ في العقْل، وحِفظٌ للمال، فإذا رأينا منهم علاماتِ ذلك دفَعْنا إليهم أموالَهم. هذا إذا بَلَغَ الصبيُّ وهُو سَفِيه.

أمّا إذا طَرَأَ عليهِ السَّفَهُ بعدَ البلوغِ، فمذهبُنا أنّهُ يَحجُرُ عليهِ الحاكمُ التصرفَ في مالِهِ نظراً في حالِهِ ورِفْقاً بهِ.

وقال أبو حنيفةَ: لا يصحُّ الحَجْرُ عليه؛ لأنهُ عاقلٌ مختار، فتَثبُتُ لهُ وعليهِ الأحكامُ، فلا وجْهَ لإبطالِ تصرُّفاتِهِ[1].

قلنا: وكذلكَ مَن بَلَغَ سفيهاً، وقد نَزَلَ الكتابُ في الحَجْرِ عليه، فلا وجْهَ للفرْقِ بينهَما، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ السفَرِ، وهُوَ منَ العوارضِ المُكتسَبةِ، فقال:

وحصَلَ التخفيفُ مِن أجْلِ السفَر ... فيَقْصُـرُ الرُّباعيّـاتِ مَـن سَـفَرْ
وجـــازَ أن يـــؤَخِّرَ الصِّيامـا ... وإن يكُـنْ مُسـافراً قـد صامـا
لأنّـــهُ مُخـيَّرٌ فـــي الـــصَّومِ ... والفِطْـرِ مُطلقـاً بـدونِ لـوْمِ
وحُكمُـــهُ يثبُـتُ إن تعَـدَّى ... لِلْفَرْسَـخَيْنِ أو نَـوَاهُ قَصْـدا

مِنَ العوارضِ المُكتسَبةِ: السفَرُ، وهو: أن يخرُجَ المكلَّفُ مِن وطَنِه قاصداً أن يتَعدَّى الفَرْسَخَيْن، فإذا خَرَجَ على هذا القصْد، شُرِعَ لهُ التخفيفُ في العباداتِ منذُ خرَجَ مِن عُمْرانِ بلدِهِ، لِمَا رُوِيَ أنّ رسولَ اللهِ ﷺ وأصحابَهُ

(١) انظر: «شرح التلويح» (٢:٣٠٤) للتفتازاني، و«المغني» ص٣٩٥ للخبازي.

ترَخَّصُوا بُرُخَصِ المسافرِ بعدَ الخروجِ منَ العُمرانِ[١]. وإنّما جعَلْنا الفَرْسَخَيْنِ أولَ حدِّ السفَرِ، لِمَا رُوِيَ أنهُ عليه الصلاةُ والسلامُ خرَجَ يوماً بأصحابِهِ إلى ذي الحُلَيفةِ، فصَلَّى بهم، ثُمَّ رجَعَ فسُئِلَ عن ذلك، فقال: «أرَدْتُ أن أُعلِّمَكم صَلاةَ السَّفَرِ»[٢].

ومنَ التخفيفِ المشروعِ للمسافرِ: قصْرُ الصلَواتِ الرُّباعياتِ، فيُصلِّي الظهرَ والعصرَ والعشاءَ الآخرةَ: ركعتيْنِ ركعتيْنِ، وجُوِّزَ لهُ الجمعُ بينَ الظهرِ والعصرِ في أيِّ وقتٍ من وقتيْهِما شاءَ، والجمعُ بيْنَ المغربِ والعشاءِ في أيِّ وقتٍ مِن وقتيْهِما شاءَ أيضاً، حتّى صار الوقتانِ في حقِّه بمنزلةِ الوقتِ الواحد.

وكذا رُخِّصَ لهُ في إفطارِ رمضان، لكنْ عليهِ القضاءُ في أيامٍ أُخَر، ورُخصةُ الإفطارِ للمسافرِ ثابتةٌ مطلقاً، سواءٌ كان صامَ منَ الشهرِ بعضَ أيامِه، أو لم يَصُمْ، خلافاً لمن أوجَبَ عليهِ إحدى حالتَيْهِ، أعني حالتي: الصومِ والإفطارِ إذا دخَلَ فيها.

وذلكَ أنّ بعضَ العلماءِ أوْجَبَ على المسافرِ، إذا صامَ في سفَرِه، أن يُتِمَّ شهرَهُ صياماً ومنَعَهُ منَ الإفطار؛ لأنّهُ قد اختارَ بنفْسِهِ الصَّوم، ودخَلَ فيهِ، فيَلزَمُه عندَه تمامُه.

وكذا قال فيمَن اختارَ الإفطارَ في السفرِ، ودخَلَ فيه، حتّى قال: إنّ الصومَ بعدَ الفِطرِ في السفرِ لا يصحُّ. والصحيحُ أنه يصحُّ، وأنّ للمسافرِ الصائمِ أن يُفطِرَ لثُبوتِ رُخَصِ الفِطرِ للمسافر، وثُبُوتِ صحةِ الصِّيام له، فهُوَ مُخيَّرٌ بيْنَ الصومِ والإفطار.

---

(١) أخرجه البخاري (١٠٨٩) ومسلم (٦٩٠) وغيرهما من حديث أنس بن مالك.

(٢) ذكره الإمام السالمي في «شرح مسند الربيع» (١:٢٦٩) وقال: ذكره أصحابنا في كُتبِهم الفِقْهية، ولم أجِدْ له ذِكْراً في شيءٍ من كُتُبِ الحديث، لكنَّ الأصحاب اتفقوا على معناه.

ولم يَفصِلِ الدليلُ بيْنَ مسافرٍ ومسافر، وكذلك لم يُفرِّقِ الدليلُ بيْنَ المسافرِ العاصي بسَفَرِهِ، وبيْنَ المسافِرِ الطائع، فيصحُّ عندَنا الترَخُّص بالقَصْرِ والإفطارِ لمَنْ خَرَجَ باغياً على الإمامِ، أو متَعدِّياً على الأنام.

وذهَبَ **الشافعيُّ**: إلى مَنْعِ الرُّخَصِ عنِ المسافِرِ العاصي بسَفَرِهِ، فأوجَبَ عليهِ الإتمامَ والصومَ(١)، مُستدِلاً بقولِهِ (تعالى): ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣) وأيضاً، فإنّ الترخُّصَ نوعٌ منَ التخفيف، والتخفيفُ لا يُناسبُ العِصْيان، وإنّما يُناسبُه التشديدُ عليهِ والتضييق.

قلنا: أمّا الآيةُ فهِيَ في أكلِ المَيْتةِ مُضْطَرّاً، ومعنى ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ أي: غيرَ باغٍ في أكلِهِ، أي: ليس بمُتجاوِزِ الحالةَ التي رُخِّصَ لهُ الأكلُ فيها، ولا متَعَدٍّ حدَّ الضرورةِ في أكلِهِ، أي: لا يأكُلُ المَيْتَة مُتشهِّياً مِن غيرِ اضْطِرار، ولا يتَعدَّى الحَدَّ الذي يُحيي به نَفْسَه، وأمّا المناسبةُ فلم تُعتبَرْ في هذا المقامِ، فلا وجْهَ لاعتبارِها معَ النصِّ على إلغائها، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ الخطأ، وهُوَ منَ العوارضِ المكتسَبةِ، فقال:

أمّا الخَطا فقدْ يكونُ عُذْرا ... يُسقِطُ مِن حقِّ الإلهِ الوزرا
ومُسقطٌ للحَدِّ والقِصاصِ ... لِشُبْهةٍ في الفعلِ والإخلاصِ
لكنّهُ يلزَمُهُ في القتْلِ ... كفّارةٌ ودِيَةٌ للأهلِ
وليس مُسْقِطاً لحقِّ الخَلْقِ ... مِثلَ الضماناتِ لُمستحِقّ

منَ العوارضَ المكتسَبة: الخطأ، وهُوَ أن يفعَلَ فعلاً من غير أن يقصِدَهُ قصْداً تامّاً، وذلك أن تمامَ قصدِ الفعلِ بِقصْدِ محلِّه، وفي الخطأِ يوجَدُ قصْدُ الفعلِ دونَ قصدِ المحلّ.

(١) انظر «المحصول» (١:١٢) للرازي، و«الإحكام» (١:١٧٦) للآمدي، و«التهذيب في الفقه الشافعي» (٣:١٧٤) للبغوي.

وهذا مُرادُ مَن قال: إنه فعلٌ يصدُرُ بلا قصدٍ إليه، عندَ مباشرةِ أمرٍ مقصودٍ سواه[١]، وهُوَ عُذْرٌ يَسقُطُ بهِ الوزْرُ لقولِهِ ﷺ: «رُفِعَ عن أُمتي الخطأُ والنِّسيانُ»..[٢] الحديث، والمرادُ رفعُ الإثم.

وكذلكَ، يَسقُطُ بالخطأِ الحَدُّ والقِصاص، أي: إذا فعَلَ الـمُخطئُ ما يُـوجبُ الحَدَّ والقِصاصَ خطأً، فلا يُقامُ عليهِ الحدُّ، ولا يَنْفُذُ فيهِ القِصاصُ، لشُبْهةِ الخطأ.

أمّا الخطأُ في مُوجِبِ الحَدِّ، فكما لو قصَدَ إلى مدحِ إنسانٍ، فسَبَقَتْ لسانُهُ بقَذْفِهِ، معَ قيامِ القرائنِ على صحةِ قصْدِهِ.

وأمّا الخطأُ في مُوجِبِ القِصاصِ، فلإخلاصِ قصْدِهِ إلى غيرِ الفعلِ الذي فعَلَه، لكنْ يَلزَمُ مَن قتَلَ مؤمناً خطأً تحريرُ رقَبةٍ مؤمنة، فإنْ لم يجِدْ فصيامُ شهريْنِ، وديَةٌ على عاقلتِهِ مُسَلَّمةٌ إلى أهلِ المقتول.

أمّا الكفّارةُ فعقوبةُ عدَمِ التثبُّت منه.

وأمّا الدِّيةُ فجبرُ دمِ المؤمن.

وأمّا كونُها على العاقلةِ، فهُوَ تخفيفٌ لهُ، حيثُ لم يَقصِدْ إلى قتلِهِ.

ولا يُسقِطُ الخطأُ شيئاً مِن حقوقِ الخَلْقِ، فيَلْزَمُ مَن أخطَأَ في مالِ الغيرِ ضمانُهُ، واللهُ أعلم.

---

(١) انظر: «شرح التلويح» (١٩٥:٢) للتفتازاني، و«المغني» ص٣٩٦-٣٩٧ للخبازي.

(٢) أخرجه الربيع في «مسنده» (٧٩٤) وابن ماجه (٢٠٤٥) وغيرهما من حديث ابن عباس وصحَّحه ابن حبّان (٧٢١٩) والحاكم في «المستدرك» (١٩٨:٢) ووافقه الذهبي.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ الجَبْرِ وهُوَ منَ العوارضِ المُكتسَبةِ، فقال:

ولا يُنافـي الجـبْرُ للـخـطـابِ فتَثبُـتُ الأحـكامُ فـي ذا البابِ
لكـنّهُ يجـوزُ للمـجـبورِ ترَخُّـصٌ بقَولـةِ الكَفُـورِ
وبالعبـاداتِ بـأنْ يَـترُكَها إذا رأى فـي نفْسِـهِ مَهلِكَهـا
أمّا المُحرَّماتُ منـها مـا يصحّ بِـهِ ترَخُّـصٌ ومنها لا يصـحُّ
فالقتـلُ والزّنـاءُ والجَرْحُ وما أَشْـبَهَها مُحرَّمـاتٌ فاعْلَمـا
وجائـزٌ بأكـلِ نحـوِ المَيْتةِ وكلّ مـا أُبيـحَ فـي الضـرورةِ
وجـائـزٌ بمـالِ غـيرِهِ وإنْ أتلَفَـهُ لكنّـهُ لـهُ ضَمِـنْ
ومَن أَبَـى ترخـصـاً فـقُـتِـلا نـالَ مـنَ اللهِ المقـامَ الأكمَـلا

منَ العوارضِ المُكتسَبةِ: الجبرُ[1]، ويُعبَّرُ عنه بالإكراه، وهُوَ: حمْلُ الغيرِ على أن يفعَلَ ما لا يَرْضاهُ ولا يختارُ مباشرتَهُ لو خُلِّيَ ونَفْسَه، فيكونُ مُعدَماً للرِّضَا، لا للاختيارِ، إذِ الفعلُ يَصدُرُ عنهُ باختيارِه، حيثُ آثَرَ الجانبَ الأسهلَ على الجانبِ الأشَقِّ، ولذا كان الجَبْرُ غيرَ مُنافٍ للخطاب، فإنّ الخطابَ الشرعيَّ متوجِّهٌ للمجبورِ، فتَثبُتُ الأحكامُ الشرعيةُ في حقِّه، لكنْ خُفِّفَ عليهِ بسببِ الإكراه، إذْ جُوِّزَ لهُ الترَخُّصُ في كثيرٍ منَ الأحكامِ حتّى في كلمةِ الشِّرك، فيصحُّ للمجبورِ المُكرَهِ على الشِّرك أن يتَلفَّظَ بكلمةِ الشِّرك، إذا كان قلبُه مطمئناً بالإيمانِ، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾(النحل: ١٠٦).

وكذلكَ، يصحُّ لهُ الترَخُّصُ بتَركِ العباداتِ البدَنيةِ إذا أُكرِهَ على تركِها، كما لو أكرَهَهُ جَبّارٌ على تَرْكِ صَلاةِ الظهرِ مثلاً، وكان قائماً عليهِ لا يُفارِقُه، حتّى مضى الوقتُ، كان لهذا المجبورِ أن يترُكَ مِن أركانِ الصّلاةِ ما يَخشَى في فعلِهِ

(١) انظر: «شرح التلويح» (٢:٤١٤) للتفتازاني، و«المغني» ص٣٩٨ للخبازي.

الهلاكَ على نَفْسِهِ ويُصلِّي كيفَ ما أمكَنَه، حتّى لو لم يُمكِنْهُ إلاّ التكييفَ في نَفْسِهِ، كيّفَها، وكان ذلكَ عُذْراً لهُ، وذلكَ أنّ الترَخُّصَ قد صَحَّ في كلمةِ الكُفر، وهُوَ هاهنا أَوْلى.

وأيضاً، فقد ثبَتَ الترَخُّصُ ـ في أمورِ الصَّلاةِ والصومِ ونحوِهما ـ بأعذارٍ دونَ الإكراه، كالسفَرِ، والمرض، والخوفِ، ونحوِ ذلكَ، فثُبوتُ الترَخُّصِ في الإكراهِ أَوْلى؛ لأنّهُ أشَدُّ منَ السفَرِ والمرضِ، وهُوَ نوعٌ مِن أنواعِ الخوفِ الشديد، فينبغي أن تَثبُتَ فيه رُخَصُ الخوف. وكذلكَ، يجوزُ للمجبورِ الترَخُّصُ بفعلِ بعضِ المُحرَّمات.

اعلَمْ أنّ المُحرَّماتِ، منها ما لا يصِحُّ الترخُّصُ بفعلِهِ عندَ الإكراهَ، ومنها ما يصحُّ التَّقِيَّةُ به.

أمّا الذي لا يصحُّ الترَخُّصُ بهِ عندَ الإكراهِ، فهُوَ قتْلُ المسلمِ بغيرِ حقٍّ، أو إتلافُ عُضوٍ منه، أو جَرْحُه، أو نحوُ ذلك، مثلَ: الزِّنا وأشباهِه، فإن التَّقِيَّةَ في مِثلِ هذا لا تصحُّ، حتّى لو أَكْرَهَ الجبارُ أحداً على جَرْحِ مسلمٍ فإنْ لم يفعَلْ قتَلَه، لَزِمَه أن لا يفعَلَ؛ لأنّ نفْسَه ليست أَوْلى بالسَّلامةِ مِن نفْسِ غيرِه.

وأمّا الزِّنا فإنّهُ بنفْسِهِ لا يَقبَلُ الإكراهَ، حتّى لو زَنا عُدَّ مُختاراً للزِّنا؛ لأنّ الآلةَ لا تُساعِدُه إلاّ عندَ الرِّضا.

وأمّا المُحرَّمُ الذي يصحُّ التَّقِيَّةُ به، فكأكلِ المَيْتة، والدّمِ ولحمِ الخنزيرِ، وجميعِ ما أُبيحَ في الضرورة؛ لأنّ الإكراهَ نوعٌ منَ الاضْطرارِ، فينبغي أن يُعطَى أحكامَهُ في صحةِ الترَخُّص.

لكنْ، لمّا كان المجبورُ لم يَحمِلْ نَفْسَه على الهَلَكةِ، بترْكِ التَّقِيَةِ مِن أكلِ المَيْتةِ ونحوِها، وإنّما حَمَلَهُ على ذلكَ الجبّارُ، جَوَّزْنا لهُ ترْكَ الترَخُّص، بخلافِ ضرورةِ الجوع، فإنّهُ إن لم يترَخَّصْ فيها يكونُ حاملاً لنفْسِهِ على الهلاكِ، فيجبُ عليهِ الترَخُّصُ هنالك.

وذهَبَ ابنُ بركةَ والفخرُ الرازي[١] وصاحبُ «التوضيح» والسَّعْدُ التَّفْتازانيُّ[٢] إلى وجوبِ الأخْذِ بالرُّخصةِ في أكْلِ المَيْتةِ عندَ الإكراه، وجعَلُوهُ كضرورةِ الجوع، والفرْقُ بينَهما واضح.

وذهَبَ بعضُ أصحابِنا إلى مَنْعِ الترَخُّص بأكلِ المَيْتةِ ونحوِها في حالةِ الإكراه، وقَصَروا جوازَ الترَخُّصِ بذلكَ في حالةِ المَخْمَصة، عملاً بمفهومِ قولِهِ تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ﴾ (المائدة: ٣).

قلنا: لا مفهومَ للمَخْمَصةِ في الآية؛ لأنّها إنّما ذُكِرَتْ لكونِها الأغلَبَ مِن حالاتِ المضْطَرّ، ففي العادةِ أنهُ لا يضْطَرُّهُ غالباً إلى أكْلِ المَيْتةِ ونحوِها إلاّ الجوعُ الشديد. وكذلكَ، يصِحُّ للمجبورِ الترَخُّصُ بإتلافِ مالِ الغير، فإذا أَكْرَهَ الجبّارُ أحداً على إضاعةِ مالِ غيرِه، جازَ لهُ التَّقيَّةُ بذلك، فصَحَّ لهُ إتلافُه، بشَرْطِ ضَمَانِه لصاحبِه، ومعنَى ذلكَ: أنهُ لا يكونُ آثماً في إتلافِهِ؛ لأنّ النفوسَ تُفْدَى بالمالِ، ولا عَكْسَ، وإنّما أوجَبْنا عليهِ الضمانَ لئلاّ يَضيعَ مالُ الغيرُ في غيرِ شيء، وفي الحديث: «لا تَوَاء على مالِ امرىءٍ مسلم»[٣]، والتَّوَاءُ: الهَلَاك.

ومَن لم يأخُذْ بالرُخصةِ في شيءٍ مِن هذهِ الأُمور، لكنّهُ تمسَّكَ بالعزيمة، حتى قُتِلَ عليها، أو عُذِّبَ، حازَ بذلكَ منَ اللهِ المقامَ الأكملَ، إذْ لا يَلزَمُه الترخُّصُ في شيءٍ منها، بلِ الترخُّصُ فيها كلِّها جائزٌ فقط، خلافاً لمَن أوجَبَ التَّقِيَّةَ بأكْلِ المَيْتةِ وأشباهِها.

ونحنُ نقول: إنّه لا فَرْقَ في الإكراهِ بيْنَ الأخْذِ بالعزيمةِ في ترْكِ التلفُّظِ بالكُفْرِ، وفي تَرْكِ الترخُّصِ بأكْلِ المَيْتة.

---

(١) في «المحصول» (١٢٠:١).

(٢) انظر: «شرح التلويح على التوضيح» (٢٧٠:٢) للتفتازاني.

(٣) لم أهتدِ إليه في مصادر التخريج.

وقد وَرَدَ: أنّ رجُليْنِ مَرّا على مُسَيْلَمةَ فأخَذَهما، فقال لأحدِهما: ما تقولُ في محمَّد؟ فقال: رسولُ الله. فقال: ما تقولُ فيَّ؟ قال: أنتَ أيضاً، فخَلاَّهُ. وقال للآخَرِ: ما تقولُ في محمَّد؟ قال: رسولُ الله. قال: ما تقولُ فيَّ؟ قال: أنا أصَمٌّ، فأعاد ثلاثاً فأعادَ جوابَه، فقتَلَهُ، فبلَغَ ذلك رسولَ اللهِ ﷺ فقال: «أمّا الأولُ فقد أخَذَ بالرُّخصة، وأمّا الثاني فقد صَدَعَ بالحقّ فهنيئاً لهُ»[1]. فهذه أَحَدُ أدِلَّةٍ مُصَرِّحةٍ بأنّ الأخْذَ بالعزيمةِ واسعٌ، بل هُوَ أفضلُ منَ الترخُّص، ولم يُعَدَّ تاركُ الرُّخصةِ في هذهِ الصُّورةِ، حتّى قُتِلَ، مُهلِكاً لنفْسِهِ، فكذا في أكلِ المَيْتة. والفرْقُ بينَهما عسرٌ جدّاً. والمرادُ بالمقامِ الأكمَلِ في كلامِ الناظمِ: الثوابُ الجَزيلُ في الآخِرة.

وفي ذِكْره حُسنُ الاختتام؛ لأنهُ مُشيرٌ إلى كمالِ الكلامِ على قسمِ الأحكام، وهُوَ آخرُ الكلامِ في أُصولِ الفقه، لكنْ بقِيَتْ أشياءُ يحتاجُ مُستنبِطُ الأحكامِ إليها، وبها يُعرَفُ المجتهِدُ مِن غيرِهِ، وبها تميَّز مواضع الاجتهادِ مِن غيرِهِ، فجعَلَها خاتمةً للفنِّ، فقال:

---

(١) أما الصحابيّ الذي ثبت فهو حبيب بن زيد الأنصاري رضوان الله عليه، وأما الذي أجاب وقلبُه مطمئن بالإيمان فهو عبدالله بن وهب الأسلمي. انظر «طبقات ابن سعد» (٣١٦:٤).

الخاتمةُ في الاجتهاد[1]

اعلَمْ أنّ كثيراً منَ الأصوليّينَ يجعَلُونَ مباحثَ الاجتهادِ مِن جُملةِ مَباحِث أُصولِ الفقهِ، نظَراً منهُم إلى أنّ أُصولَ الفقهِ: معرِفةُ أدِلّةِ الفقهِ الإجْمالية، وأنّ مباحثَ الاجتهادِ مِن بعضِ شروطِ تلكَ المعرفة، فأدخَلُوها في أصولِ الفقه[2].

وبعضُ الأُصوليِّينَ رأى: أنها خارجةٌ عن حقيقةِ أُصولِ الفقه، لِمَا تقَدَّمَ: أنَّ موضوعَ أُصولِ الفقهِ الأدِلَّةُ والأحكامُ الشَّرعيّانِ بالحَيْثِيَّتيْنِ المُتقدِّمِ ذِكْرُهما، فمباحثُ الاجتهادِ أمرٌ خارجٌ عن الأدلّةِ، وعنِ الأحكام، لكنّها مما لا يُستَغْنَى عنها، فجُعِلَتْ مِن لواحقِ الفنّ[3].

وللاجتهادِ مَعْنَيانِ: لُغَويٌّ واصطلاحيٌّ:

فأمّا معناهُ اللُّغويُّ فهُوَ: استعمالُ القُدْرةِ الحادثةِ في تحصيلِ أمرٍ على وجْهٍ يَشُقُّ، يُقالُ: اجتهَدَ فحمَلَ الصَّخرةَ، ولا يقالُ: اجتهَدَ فحمَلَ الذَّرَّة.

وأمّا معناهُ الاصطلاحيُّ فهُوَ: ما أشار إليهِ بقولِه:

---

(١) انظر: «المحصول» للرازي، و«الإبهاج» (٢٤٦:٣) للسبكي و«الإحكام» (١٦٩:٤) للآمدي، و«المعتمد» (١٨٩:٢) لأبي الحسين البصري، و«منتهى الوصول والأمل» ص٢٠٩ لابن الحاجب، و«المنهاج» ص٤٢٣ للمرتضى الزيدي.

(٢) انظر: « «اللمع» ص٢٥٨ للشيرازي، و«التلخيص» (٣٣١:٣) للجويني، و«المعتمد» (٣٦٦:٢) لأبي الحسين البصري، و«المستصفى» (٤:٤) للغزالي، و«العضد على ابن الحاجب» (٢٨٩:٢)، و«فصول الأصول» ص٣٦٦ للسيابي.

(٣) انظر: «شرح الكوكب» (٤٦١:٤ ـ ٤٧١) لابن النجار، و«المستصفى» (٥:٤ ـ ١٥) للغزالي.

الاجتهادُ هُوَ أَن يَستَحْصِلا حادثةً بِحُكمِ شرعٍ نزَلا

يعني أنّ الاجتهادَ في اصطلاحِ الأُصوليّينَ هُوَ: أن يطلُبَ الفقيهُ حصولَ حُكمِ حادثةٍ بشرع، ويَبذُلَ في ذلكَ مجهودَه، بحيثُ لا يُمكنُه المزيدُ عليهِ في الطلب.

مثالُه: إذا طَلَبَ معرفةَ حُكمِ الأَرُزّ: أهُوَ رِبَويٌّ، أو غيرُ رِبَويٍّ؟ فإذا استَفْرَغَ طاقَتَهُ في التماسِ هذا الحُكمِ في الأرُزّ، سُمِّيَ ذلكَ الطلبُ الشديدُ اجتهاداً عندَهم.

فللاجتهادِ رُكْنانِ: مجتهِدٌ، وهُوَ الفقيه، ومجتهَدٌ فيه، وهُوَ الحادثةُ التي طَلَبَ حُكمَها، وهيَ المُعبَّرُ عنها بمحِلِّ الاجتهادِ. وقد أشار إلى بيانِ كلِّ واحدٍ منَ الرُّكْنيْنِ، فقال:

أركانُهُ مُجتهِدٌ ومُجتهَدْ فيهِ وكلٌّ فيهِ حُكمٌ قد وَرَدْ
وفيهِ شرْطٌ فالذي يُشتَرَطُ في أوّلِ الرُّكْنيْنِ أَشْيا تُضْبَطُ
وذاكَ أن يكونَ عالِماً بما إليهِ يَحتاجُ اجتهادُ العُلَما
مِن عِلْمِ نحوٍ لغةٍ وصرْفِ ومِن أُصولٍ حَسْبَما قد يَكْفي
ومِن بلاغةٍ لِفَهْمِ المعنَى وكلِّ فنٍّ عنهُ لا يُستَغْنى
وبالكتابِ وبِحُكْمِ السُّنةِ وما أَتَى بهِ اجتماعُ الأُمّةِ
ومَن يكونُ عالِماً بِحُكْمِ ولم يكُنْ بغيرِهِ ذا عِلْمِ
فهل لهُ في ذاكَ أن يجتَهِدا قيل: نعَمْ، وقيل: لا، فاجتِهِدا

للاجتهاد ركنان: مُجتهِدٌ، ومُجتهَدٌ فيه.

فأمّا المُجتهِدُ فهُوَ: العالِمُ بكيفيّةِ الاستنباط، الطالبُ لِحُكمِ القضية.

وأمّا المجتهَدُ فيهِ فهُوَ: القضيةُ التي يُطلَبُ حُكمُها.

ولكلٍّ واحدٍ منهُما أحكامٌ وشروط، وسيأتي الكلامُ على حُكْمِ المُجتهَدِ فيهِ وشرْطِه في آخر الخاتمة.

وذكَر هنا شروطَ المُجتهِد[1]، ثُمَّ أعقَبَها بذِكْرِ أحكامِهِ.

اعلَمْ أنهمُ اشتَرطوا في المُجتهِدِ شروطاً لا يكونُ مُجتهِداً إلاّ بكمالِها؛ لأنّ اجتهادَ العلماءِ في القضايا الشرعيةِ متَوقِّفٌ على أُمورٍ لا بُدَّ مِن حصُولِها عندَ العالِم المُجتهِد، فمَن لم تحصُلْ معَهُ تلك الشروطُ، فلا يِحلُّ لهُ القَوْلُ في الأحكامِ الشرعيةِ عن نَظَرِ نفْسِهِ، بل يُقلِّدُ غيرَهُ في ذلك، وذلك حُكمُ اللهِ فيه، لقولِهِ تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣).

فمِن شروطِ المجتهِد:

أن يكونَ عالِماً بالنحوِ، والمرادُ أن يكونُ عارفاً بأحكامِ أواخرِ الكلماتِ: بناءً وإعراباً، والمرادُ (بالكلماتِ) التي اشتَرَطْنا معرفتَها هاهنا هي: الكلماتُ التي تكونُ موجودةً في الأدلّةِ الشرعيةِ، مِنَ الكتابِ والسُّنة، والكلماتُ التي تمَسُّ الحاجةُ إليها في استنباطِ الأحكامِ، كالإقراراتِ، وألفاظِ البُيُوع، والتزويجِ، ونحوِ ذلك. ولا يُشتَرَطُ ـ في صحةِ الاجتهادِ ـ معرفةُ ما فوقَ ذلك.

ومِن شروطِه: أن يكونَ عالِماً باللُّغةِ، أي: عارفاً بمعاني الكلماتِ العربيّة، وعارفاً بِمُسَمَّياتِها، والمُشترَطُ معرفتُه هاهنا مِنَ اللّغةِ هُوَ: ما توقَّفَ فهْمُ معاني الأدلَّةِ والأحكامِ عليه، لا ما عدا ذلك.

ومِن شروطِهِ: أن يكونَ عالماً بالصَّرْفِ، أي: عارفاً بتغيُّرِ أَبْنيةِ الكلماتِ العربيّة، وعارفاً بمُقتضَى كلِّ صيغةٍ منها.

---

(١) انظر «المستصفى» (٤:٥-١٥) للغزالي، و«كفاية الأصول» ص٤٦٨ للخراساني.

والمُشتَرَطُ معرفتُه مِن هذا النوعِ ما يتوقَّفُ فهْمُ معنَى الأدِلَّةِ والأحكامِ عليه، وذلكَ أنّ ألفاظَ الأدِلَّةِ منَ الكتابِ والسُنةِ عربية، فيتَوقَّفُ فهمُها على معرفةِ النحوِ واللغةِ والصَّرف، فلذا اشتُرِطَ معرفةُ هذه الأشياءِ في هذا الباب.

ومِنْ شرُوطِه: أن يكونَ عارفاً بالأُصول، والمرادُ بها: أُصولُ الدِّياناتِ، وأُصولُ الفقه، فأمّا أُصولُ الدِّياناتِ فهُوَ: معرفةُ العقائدِ الإسلامية، ويُشترَطُ منهُ في هذا المقامِ ما يكونُ حافظاً للمُجتهِدِ منَ التلّبُسِ بالعقائدِ الضالّة، فإنّهُ إذا كان متَلبّساً بالهَوى، فلا يُؤمَنُ منهُ الغلَطُ في الفتوى، فكم مِن مُجتهِدٍ مِن قومِنا حمَلَ كثيراً منَ المسائِلِ على اعتقادِهِ الفاسد، وهيَ صحيحةٌ على قاعدتِهِ، لكنّ قاعدتَه فاسدة، وناهيكَ بقاعدةِ المُعتزلةِ في وجوبِ مُراعاةِ الصَّلاحيَةِ والأصْلَحيَّةِ على اللهِ تعالى، وقد تفرَّعَتْ عليها عندَهم فروعٌ يطولُ ذِكْرُها.

أمّا المُحِقُّ في عقائدِه، فإنّه يؤمَنُ منهُ ذلك؛ لأنهُ إنْ بَنى على قاعدتِه كان بانياً على صَواب، وإن أخطَأَ في اجتهادِهِ كان خطأه غيرَ مُخالِفٍ للقَطْعيّات؛ لأنها عندَهُ مضبوطةٌ، فلا يكونُ خطأه خطأً في الدِّين.

وأمّا أُصولُ الفقهِ، فيُشترَطُ منهُ ما يكونُ المجتهِدُ مُتمكِّناً بِهِ على استنباطِ الأحكامِ الشرعيةِ مِن أدِلَّتِها.

وفوقَ ما ذَكَرْناهُ، لا يكونُ شرْطاً في صحةِ الاجتهادِ، لكنّهُ كمالٌ في حقِّه.

ومِن شروطِهِ: أن يكونَ عالِماً بالبلاغةِ، أي: عارفاً بمُطابقةِ مُقتضَى الحالِ في المُخاطَباتِ، ومُقتدِراً على التعبيرِ عنِ المعنى الواحدِ بطرُقٍ مُختلفةٍ في الوضوحِ والخَفَاءِ، والمُشترَطُ منه هاهنا ما يتَوقَّفُ فهْمُ معنَى الأدِلَّةِ عليه، لا ما فوقَ ذلك.

وكذلكَ، يُشترَطُ معرفةُ كلِّ فنٍّ لا يَستغْني عنهُ المُجتهِدُ في استنباطِ

الأحكام، فينبغي أن يكونَ عارفاً بالسِّيَرِ النبَوية؛ لأنّ فيها معرفةَ أفعالِهِ وأحوالِهِ (عليهِ الصّلاةُ والسلام).

وأن يكونَ عارفاً بسِيَرِ الصَّحابةِ وأحوالِهم؛ لأنّ الدِّينَ: ما عليهِ الصّحابة، وقد قال ﷺ: «عليكُم بسُنَّتي وسُنَّةِ الخلفاءِ الراشدينَ مِن بعدي»[1].

وأن يكونَ عارفاً بأسبابِ نزولِ الآيات، وأسبابِ ورودِ الأحاديث.

وأن يكونَ عارفاً بقواعدِ التفسير، وغيرِ ذلك.

ولكَ أن تُدخِلَ هذه الأشياءَ تحتَ العِلمِ بالكتابِ والسُّنة.

ومِن شروطِه: أن يكونَ عالماً بالكتابِ: مُحكَمِه ومُتَشابِهِه، وناسخِهِ ومنسُوخِه، وخاصِّهِ وعامِّه، ومُجمَلِه ومُبيَّنِه، مُطلَقِه ومُقَيَّدِه، وغيرِ ذلك مِن أحكامِهِ.

وأن يكونَ عارفاً بالآياتِ التي تُسْتَخْرَجُ منها الأحكام.

ومِن شروطِه: أن يكونَ عالماً بالسُّنةِ، وبأحكامِها، وناسخِها ومنسوخِها، وخاصِّها وعامِّها، وآحادِها ومُتواتِرِها، إلى غيرِ ذلكَ مِنَ الأحكام.

وأن يكونَ عارفاً بالأحاديثِ التي تُستنبَطُ منها الأحكام.

قال بعضُهم[2]: والمُشترَطُ مِن ذلكَ: أن يكونَ المُجتهِدُ عارفاً بمواضعِ الآياتِ والأحاديثِ التي تؤخَذُ منها الأحكامُ، حتى يَرجِعَ إليها عندَ الحاجةِ، ولا يُشترَطُ أن يكونَ حافظاً لها على ظهرِ الغَيْب، وهُوَ ظاهرُ الصواب؛ لأنّ

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر «المحصول» (٦:٢٣) للرازي، و«الإبهاج» (٣:٢٥٤) للسبكي، و«الإحكام» (٤:١٦٢) للآمدي، و«زوائد الأصول» ص٤٤٨ للأسنوي.

كثيراً مِن مُجتهدي الصَّحابةِ كانوا لا يَحفظونَ القرآنَ على ظهْرِ الغَيْب، وإنّما يَحفَظونَ منهُ ما شاءَ اللهُ أن يَحفظَوا، وكذلكَ كانوا لا يحفَظُونَ جميعَ الأحاديث، وإنّما يحفَظونَ منها ما ينتهي إليهم عِلْمُه.

قال البَدْرُ رحمَه اللهُ تعالى[1]: «والصَّوابُ ما ذَهَبَ إليهِ الشيخُ سُليمانُ بنُ يَخلُفَ (رضيَ اللهُ عنه)، وهُوَ: أن يكونَ عالماً بجميعِ الكتابِ والسُّنة؛ لأنّ كثيراً منَ الأحكامِ استَخْرَجَها العلماءُ منَ الكتابِ مِن غيرِ الخمسِ مائةِ آيةِ التي تعَلَّقَتْ بها الأحكامُ، كأقلِّ الحمل، وقطْعِ يَدِ النَّبّاشِ، وغيرِهما».

أقولُ: وهذا مبْنيٌّ على منْعِ تَجزِّي الاجتهاد، وسيأتي أنّ الصحيحَ جَوازُه، فلا يُشترَطُ عندَنا العِلمُ بجميعِ ذلك، بل يكفي مِن ذلكَ معرفةُ ما يتَعلَّقُ بهِ الحُكمُ الذي فيهِ النازِلة.

ومِن شروطِه: أن يكونَ عالماً بالمسائلِ التي اجتمَعَتْ عليها الأُمّة، لئلاّ يُخالِفَ اجتهادُه الإجماعَ؛ لأنّ الإجماعَ أحَدُ الأدِلّةِ الشرعيةِ، كما مَرَّ، وهُوَ مُقدَّمٌ على القياس، فليس للمجتهِدِ أن يُخالِفَه.

واشتَرَطَ ابنُ بركــةَ أن لا يُـخالِفَ أقوالَ الصّحابةِ إذا كان في الحُكمِ قولٌ لهم.

واشتَرَطَ بعضٌ[2]: أن يُوافِقَ بعضَ أقوالِ مَن تقَدَّمَه، أو يَعلَمَ أنّها نازلةٌ لم يَخُضْ فيها مَنْ تَقدَّمَه؛ وخَصَّ الشيخُ سُليمانُ بنُ يَخلُفَ الاجتهادَ بالنازلةِ التي لم تكُنْ في الكتابِ ولا في السُّنة، ولا في آثارِ المسلمينَ الذين كانوا قبلَ النازِلة.

---

(١) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٥١٠.

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤:٤٦٤) لابن النجار.

أقولُ: وتخصيصُ الاجتهادِ بما عدا ما ذكَرَهُ الشيخُ مُفْضٍ إلى وجوبِ التقليدِ في كثيرٍ منَ المسائلِ الاجتهادية، بلِ الصحيحُ: أنّ الاجتهادَ ثابتٌ فيما عدا الكتابَ والسُّنةَ والإجماع، أمّا اشتراطُ ابن بركةَ في أن لا يُخالِفَ قولَ الصحابةِ فمعناهُ: أنّ الصحابةَ إذا اتّفَقوا على قولٍ، لا يجوزُ لغيرِهم خِلافُه؛ لأنّ اتِّفاقَهم على ذلكَ إجماعٌ منهم، وهُوَ مبْنِيٌّ على القولِ بأنّ خلافَ التابعيِّ غيرُ قادحٍ في إجماعِ الصَّحابة ولو كان في عصرِهم، وقد تقَدَّمَ الخلافُ في ذلك، والصحيحُ اعتبارُ المجتهِدِ التابعيِّ في صِحةِ إجماعِ الصَّحابةِ، إذا كان في عصرِهم.

وأمّا اشتراطُ ذلكَ البعضِ أنْ يُوافِقَ بعضَ أقوالِ مَن تقَدَّمَ، أو يَعلَمَ أنّهُ لم يَكُنْ لمَن تقَدَّمَهُ خوْضٌ في تلكَ الحادثةِ، فمبْنِيٌّ على مَنْعِ إحداثِ قولٍ ثالث، وقد تقَدَّمَ في آخرِ رُكْنِ الإجماعِ: أنّ الصحيحَ جوازُه.

فإذا كَمُلَتْ هذه الشروطُ في المجتهِد، جازَ لهُ الاجتهادُ إجماعاً، حتّى على مذهبِ مَن مَنَعَ القياسَ، إذْ قد تقَدَّمَ أنهُم إنّما يمنَعونَه في غيرِ العِلَلِ المنصُوصة.

أمّا إذا اختَلَّ منها بعضُ الشروطِ، وكان عالِماً بشيءٍ دونَ شيء، كما لو كان عالِماً بأدِلّةِ النِّكاح دونَ غيرِها، أو بأدِلّةِ البيوعِ دونَ غيرِه، أو نحوِ ذلكَ، وكان مُتْقِناً بما عَلِمَ منها إتقاناً تامّاً، فهل يجوزُ لهُ أن يجتهِدَ في استنباطِ ما عَلِمَ منَ الأحكامِ أم لا يجوزُ لهُ حتى يكونَ عالِماً بجميعِ أحكامِ الكتابِ والسُّنَّة؟

ذهَبَ الإمامُ الكدميُّ (رضيَ اللهُ عنهُ) إلى جوازِ ذلكَ، ونسَبَ هذا القولَ إلى أكثرِ الأصوليِّين[1].

---

(١) انظر: «بيان الشرع» (١:١١٤) للكندي.

وقيل: لا يجوزُ الاجتهادُ في بعضِ المسائلِ دونَ بعض، وإن عرَفَ في ذلكِ البعضِ الأدِلّةَ التي تَتَعلَّقُ بها أحكامُه، وهذه المسألةُ معروفةٌ عندَهم بِتَجَزِّي الاجتهاد[1].

والصحيحُ: ما عليهِ الإمامُ مِن جَوازِ ذلك؛ لأنهُ لو اشتَرَطْنا كمالَ الاجتهادِ في كلِّ فنٍّ، بحيثُ لا يجهَلُ المُجتهِدُ شيئاً مِن مَأْخَذِ كلِّ مَسألة، لَلَزِمَ أن لا يَجهَلَ المُجتهِدُ شيئاً منَ المسائلِ الاجتهادية، لكمالِ عِلمِهِ بمَأْخَذِ كلِّ مسألة، وإلاّ كان قاصراً.

وقد سُئِلَ مالكُ ابنُ أنسٍ عن أربعينَ مسألةً، فأجابَ عن أربعٍ، وقال في البَقيّةِ: لا أدري[2]. فلولا أنهُ يَصِحُّ الاجتهادُ في مسألةٍ دونَ أُخرى، لَمَا جازَ لهُ أن يُجيبَ عنِ البعضِ. وكذلكَ نُقِلَ عن بعضِ الصَّحابةِ التوَقُّفُ في مسائلَ منَ الأحكام، كمعاذٍ وابنِ عمرَ وغيرِهما. وكذلكَ عنِ التابعين، وتابعِ التابعين، حتّى صارَ ذلك شعاراً في علماءِ الآخرة، فلو لم يكُنِ الاجتهادُ في بعضِ المسائلِ دونَ بعضٍ جائزاً، ما ثبَتَ هذا التوقفُ عنهم.

احتَجَّ المانعونَ بأنهُ: لو جازَ تَجَزِّي الاجتهادِ لَلَزِمَ عليهِ أن يُقال: نصفُ مُجتهِدٍ وثلُثُه ورُبعُه، ولم يقُلْ بذلكَ أحد[3].

وأُجيبُ بأنهُ: لا يَلزَمُ ما ذُكِرَ، فلا يُسَمَّى المُجتهِدُ في بعضِ الأحكامِ دونَ بعضٍ نصْفَ مُجتهِدٍ، ولا نحوَ ذلك، بل يُسَمَّى مُجتهِداً في ذلك البعض، وهُوَ مُجتهِدٌ تامٌّ فيما هُوَ فيهِ مُجتهِد، وإن كان قاصراً، بالنظَرِ إلى مَن فوقَه، واللهُ أعلم.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب» (٤:٤٧٣) لابن النجار، و«المستصفى» (٤:١٦) للغزالي.

(٢) انظر: «سير أعلام النبلاء» (٨:٦٩) للذهبي، و«جامع بيان العلم» ص٣٥٦ لابن عبدالبر.

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤:٤٧٤) لابن النجار، و«حاشية البنَّاني على المحلّي» (٢:٣٨٦)، و«المستصفى» (٢:٣٥٣) للغزالي، و«فواتح الرحموت» (٢:٣٦٤) للأنصاري.

ثُمَّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ الاختلافِ بالرأيِ، فقال:

والخُلْفُ في مجتهِديْنَ اختَلَفا فصوَّبَ الجميعَ بعضٌ فاعرِفا
وقيل إنّما المُصِيبُ واحدُ لكنّهُ لا يَأْثَمُ المُباعِدُ
فمَن أصابَ فلهُ أجْرانِ وأجْرَ الاجتهادِ يُعطَى الثاني

اِعْلَمْ أنّ المجتهِديْنَ إذا اختَلَفا إمّا أن يكونَ اختلافُهما في شيءٍ منَ المسائلِ القَطْعية، وإمّا أن يكونَ في شيء منَ المسائلِ الظَّنِّية:

فإن كان اختلافُهما في شيءٍ منَ المسائلِ القَطْعيةِ، فسيأتي أنّ المُصيبَ واحدٌ منهما، والآخرُ مُخطئٌ فاسق.

وإن كان اختلافُهما في المسائلِ الظَّنية ـ والمرادُ بها: مسائلُ الفروعِ التي لم يَقُمْ على بيانِ حكمِها دليلٌ قطعي ـ فمذهبُ أصحابِنا مِن أهلِ عُمانَ إلاّ ابنَ بركةَ، ومذهبُ أبي يعقوبَ مِن أهلِ المغربِ، وكثيرٍ منَ الأُصوليِّينَ: أنّ الصوابَ معَ كلٍّ واحدٍ منَ المختلِفيْنِ، وأنّ حُكمَ اللهِ في تلك القضيةِ التي اختَلفوا فيها متعَدِّد، بحسَبِ اختلافِهم، فحُكمُه عندَ كلٍّ واحدٍ منَ المختلِفيْنِ ما أدّاهُ إليه اجتهادُه[1].

وذهَبَ أصحابُنا مِن أهلِ المغربِ وابنُ بركةَ مِن أهلِ عمانَ إلى أنّ المُصيبَ فيها واحد، وأنّ المُخطئَ غيرُ آثِم، نظَراً منهم إلى مَنْعِ تعَدُّدِ حُكمِ اللهِ تعالى في القضيةِ الواحدة، فأَثبَتُوا لمنَ أصابَ الحقَّ أجريْنِ: أجرَ الاجتهادِ وأجرَ الإصابة، وجعَلُوا لمَن أخطَأَ حُكمَ الله فيها أجرَ الاجتهادِ ولم يؤَثِّموهُ، لِعَدمِ ورودِ القاطعِ في القضية.

ولكلٍّ واحدةٍ منَ الطائفتيْنِ حُجَجٌ سيأتي ذِكْرُ بعضِها قريباً إن شاءَ اللهُ تعالى والخلافُ بينَهما لفظيٌّ، إذْ لا ثمرةَ لهُ.

(١) انظر: «التلخيص» (٣:٣٧٨) للجويني، و«المستصفى» (٤:٦٤ ـ ٧٨) للغزالي.

وذهَبَ الأصَمُّ وبِشْرٌ المَرِيسيُّ وابنُ عليّةَ إلى أنّ الحقَّ فيها معَ واحد، والمُخالِفُ لهُ مخطئ[١].

وقال الأصَمُّ: ويُنقَضُ بهِ حُكمُ الحاكم، أي: إذا حَكَمَ الحاكمُ بشيءٍ، وخالَفَ فيهِ اجتهادَ غيرِه، فلذلَكَ الغيرِ أن يَنقُضَ حُكْمَه باجتهادِهِ[٢].

قال الأصمُّ: ويَأثَمُ المُخـــالِفُ فيهـــا لمَنْ معَه الحقُّ، كما نقول في مسائل الدين[٣].

احتَجَّ المُصَوّبونَ للجميعِ بوجوهٍ:

الوجْهُ الأوّل: أنهُ قد تكرَّرَ الكلامُ بيْنَ الصَّحابةِ في المسائلِ الفُروعية، وظَهَرَ اختلافُهم ظهوراً شائعاً ذائعاً، فلو خَطَّأَ بعضُهم بعضاً في ذلك، وحَكَمَ بتأثيمِه، نُقِلَ ذلك على حَدِّ نقْلِ الاختلاف؛ لأنّ الداعيَ إلى نَقْلِ الخلافِ هُوَ بعيْنِه داعٍ إلى نقْلِ ما قيلَ فيه منَ التخطئةِ والتأثيم[٤].

أمّا ما نُقِلَ عنِ ابنِ عباس: «فمَن باهَلَني باهَلْتُه»[٥] فهذا يَحتمِلُ المبالغةَ، وأنهُ أرادَ: مَنْ زَعَمَ أنّي فيما قُلتُ مُخطئٌ آثِمٌ، فهُوَ مُخطئٌ آثِم، فمَن باهَلَني بعدَ التخطئةِ باهَلْتُه.

وأمّا قولُ عليٍّ لابنِ عبّاسٍ في نِكاحِ المُتْعةِ: «إنكَ رجُلٌ تائِهٌ»، فهذه إنّما تدلُّ على أنّ الناظرَ أخطأَ الأرجَحَ.

---

(١) انظر: «المنهاج» ص٤٢٦ للمرتضى الزيدي.

(٢) المرجع السابق، ص٤٢٦ و٤٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص٤٢٧.

(٤) انظر: «التلخيص» (٣:٣٦٧) للجويني.

(٥) أخرجه بنحوه الدارمي في (السنن) (٢٩٢٥)، وذكره ابن الأثير في «النهاية في غريب الحديث» (١:١٦٤) من غير عَزْوٍ لأحد، وانظر «شرح كتاب النيل» (١٥:٤٣٥) للإمام القطب.

وأمّا قولُ عائشةَ للمرأةِ التي سألَتْها: «بئسَ ما شريتِ، وبئسَ ما اشْتَرَيْتِ، أبلِغي زيداً أن اللهَ أحبَطَ جهادَه معَ رسولِ اللهِﷺ، فذلكَ يَحتمِلُ أنها ظَنَّتْ أنهُ فعَلَهُ معَ اعتقادِهِ للتحريم، إذْ لم يُرْوَ عن غيرِها مِثلُ ذلك.

فهذهِ الثلاثُ المسائل أبلَغُ ما رُوِيَ ممّا ظاهرُه التخطئةُ، ولم تظهَرْ كظهورِ الاختلافِ عنهم، ولم تُنْقَلْ كنَقْلِ الاختلاف، فلا يجوزُ أن تُجعَلَ حُجّةً على تخطئةِ المُجتهِدِ في الظَّنِّيات.

الوجْهُ الثاني: قولُه تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (الحشر: ٥) فإنّها نزلتْ في رجُليْنِ من أصحاب رسولِ اللهِ ﷺ: جعَلَ أحدُهما في حالِ حصارِهِ لبَني النضير يجتهدُ في إفسادِ نخيلهم وقَطْعِها، وجعَلَ الآخرُ منهما يجتهدُ في تقويمِها وتصليحِها، فنُمِيَ خبرُهما إليهِ ﷺ فاستَحْضَرَهما وسألَهما عن شأنِهما في ذلك؟ فقال الذي كان يُفسِدُها: أمّا أنا يا رسولَ الله، فخشِيتُ أنْ لا يَحصُلَ الاستيلاءُ عليهم، فأرَدْتُ أن لا يَنتفِعوا بها إن تَقَوَّوْا. وقال الآخرُ: وأنا وَثِقْتُ منَ اللهِ تعالى بالنصرِ لرسُولِهِ وتمكينِه منهم، فتبقَى أراضيهم فَيْئاً للمسلمينَ ينتَفِعونَ بها، فجعَلْتُ أُصلحُها لذلك، فتوقَّفَ ﷺ في تصويبِ أيِّهما، حتّى نَزَلَتْ فيهما الآيةُ، فصَرَّحَ فيها بتصويبِ كلِّ واحدٍ منهما في قولِهِ: ﴿فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾. والمرادُ بإذْنِهِ تعالى في الآية: إباحتُه.

الوجْهُ الثالث: قولُه تعالى في قصةِ داودَ وسليمانَ: ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ فِي ٱلْحَرْثِ﴾... إلى قوله: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (الأنبياء:٧٨ ـ ٧٩).

ففي هذه الآيةِ ما يقتضي تصويبَ داودَ وسليمانَ معاً.

واعتُرِضَ بأنهُ تعالى لم يَقُلْ: آتَيْنا حُكماً وعِلماً فيما حَكَمَ بهِ داودُ في تلكَ

المسألةِ، فيصحُّ أن يكونَ المرادُ آتاهما عِلْمَ الاجتهادِ، ومعرفة الأحكامِ، وهُوَ الظاهرُ منَ الآية، وذلكَ لا يقتضي إصابتَهما معاً في تلكَ المسألة.

سلَّمْنا إنهُ يقتضي إصابتهما، فمِن أينَ يَلزَمُ أن يكونَ ذلكَ في كلِّ مجتهِد؟ ولمَ لا يصحُّ أن يكونَ ذلك مِن خصوصياتِهما (عليهما السلام)؟

الوجْهُ الرابع: قولُه ﷺ: «أصحابي كالنجوم، بأيِّهمُ اقتَديْتُمُ اهتَدَيْتُم»[1]، ولو كان أحدُ أقوالِهم خطأً لم يكُنْ هُدي.

واحتَجَّ القائلونَ بإصابةِ واحدٍ منَ المُختلِفيْنِ بوجوه:

ـ **منها**: أنهم قالوا: لا دليلَ على الحُكْمِ بالتصويبِ والأصلُ عدَمُه[2].

ورُدَّ: بأنّ الدليلَ على ذلكَ ما قَدَّمْناهُ منَ الاحتجاج.

ومنها أنهم قالوا: «لو كان كلُّ واحدٍ مُصيباً لاجتَمعَ النَّقيضانِ، وهُوَ: أن يكونَ المجتَهِدُ ظانّاً للحُكْمِ مِن حيثُ إنّ دليلَه ظنِّي، قاطعاً بثُبوتِهِ مِن حيثُ الإجماعُ على وجوبِ عمِلِهِ بهِ، فيكونُ ظانّاً قاطعاً بثبوتِه، والظنُّ والقَطْعُ نقيضانِ، حيثُ يتعَلَّقانِ بمتُعلِّقٍ واحد؛ لأنّ الظنَّ يصحبُ التجويز، فيكونُ مُجوَّزاً غيرَ مُجوِّز، وهذانِ نقيضان»[3].

ورُدَّ: بأنّ مُتعلِّقَ القَطْعِ والظنِّ متَغايران، فلا يَلزَمُ اجتماعُ النقيضيْنِ، وبيانُ ذلكَ: أنّ ظنَّه متَعلِّقٌ بأنّ الحُكمَ مشروع، وقَطْعُه متعلِّقٌ بأنهُ يَلزَمُهُ العملُ بما ظَنَّ أنهُ مشروع.

---

(١) سبق تخريجه وبيان ما في إسناده من ضعف.

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٨٨:٤) لابن النجار.

(٣) انظر: «التلخيص» (٣٣٤:٣ فما بعدها) للجويني، و«المستصفى» (٣٥٤:٢)، و«المنخول» ص٤٥١، كلاهما للغزالي، و«اللمع» ص٧٣ للشيرازي، و«زوائد الأصول» ص٤٣١ للأسنوي.

لا يقالُ: إنه متى قطَعَ بأنّ الحُكمَ مشروعٌ في حقِّه انتفَى الظنُّ بكونِهِ مشروعاً، فينتفي الظنُّ عُقَيْبَ ثُبوتِهِ بحصولِ القَطْـعِ بوجوبِ العمَلِ به؛ لأنّا نقولُ: إنّا نجدُ العِلمَ الضروريَّ ببقاءِ الظنِّ بأنّ الحُكمَ مشروع.

ولأنهُ لو انتفَى الظنُّ لم يَجُزْ تغيُّرُ الاجتهادِ بعدَ ذلك القَطْعِ، فلو تَقوَّتْ للمُجتهِدِ أمارةٌ على نقيضِ ما كان قد ظنَّه، لَزِمَ منْعُ انتفاءِ ذلكَ الظن، إذْ لا يجوزُ لهُ الانتقالُ إلى مقتضاها، والإجماعُ منعقِدٌ على وجوبِ الانتقالِ إلى الاجتهادِ الآخرِ حينئذٍ، فاقتَضَى ذلكَ القَطْعَ ببقاءِ الظنِّ معَ ذلك القَطْع.

ومنها أنهم قالوا: «لو كان كُلٌّ مُصيباً لَزِمَ كوْنُ الشيءِ حَلالاً حراماً في حالةٍ واحدة»[1] كما لو قال مُجتهِد شافعيٌّ لمُجتَهدةٍ حنَفيّة: أنتِ بائن، ثُمّ يقول: راجَعْتُكِ، فيكونُ نِكاحُها حلالاً، لكونهِ مُصيباً، حراماً لكوْنِها مُصيبةً، وكذا لو تَزوَّجَ شافعيٌّ مُجتهِدٌ حنَفيّةً مُجتهدةً مِن غيرِ وليٍّ. وكذا لو تَزوَّجَها بعدَهُ مُجتهِدٌ بوَليٍّ قبلَ فسْخٍ أو طلاقٍ، فيكونُ نِكاحُها حراماً لإصابتِها، حلالاً لإصابتِه.

ورُدَّ: بأنّ ذلكَ يَلزَمُكم أيضاً، إذْ لا خِلافَ في لزومِ اتّباعِ ظنِّه.

والتحقيقُ: أنّ ذلكَ كلُّه يُعمَلُ فيهِ بحُكمِ الحاكم، فيرتفعُ نقيضُ ما حَكَمَ به.

ومنها: قولُه تعالى: ﴿ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَ ﴾ (الأنبياء: ٧٩).

قالوا: ولو كان داودُ مُصيباً لم يُخَصَّ سليمانُ بالتفهيم[2].

ورُدَّ: بأنهُ لم يُصرِّحْ بخطأ داودَ. وإنما خَصَّ سليمانَ بذلكَ لكونِهِ أصابَ أقوَى الأمارتيْن.

---

(١) انظر: «التلخيص» (٣:٣٥٦) للجويني، و«زوائد الأصول» ص٤٣١ للأسنوي، و«المعتمد» (٢:٣٧٦) لأبي الحسين البصري.

(٢) انظر: «شرح التلويح» (٢:١١٩) للتفتازاني، و«المستصفى» (٤:٧٤) للغزالي.

ولا خِلافَ في أنّ بعضَ الأماراتِ أقوَى مِن بعض.

ـ **ومنها**: ما رُوِيَ عنِ السَّلفِ ممّا يدُلُّ على أنّ في الاجتهادِ ما هُوَ صوابٌ وما هُوَ خطأ، فممّا رُوِيَ عن أبي بكرٍ (رضيَ اللهُ عنهُ) أنهُ قال ـ في الكَلالَةِ: «أقولُ فيها برأيي، فإن كان صواباً فمِنَ الله، وإن كان خطأً فمِنّي ومنَ الشيطان، واللهُ ورسولُهُ بريئانِ منه»[1].

وقال عمرُ (رضيَ الله عنهُ) لكاتبِه: «أكْتُبْ: هذا ما رآهُ عمر، فإن يكُنْ صواباً فمنَ الله، وإن يكُنْ خطأً فمِن عمر»[2].

وقال عليٌّ في مسألةٍ أفتى بها جماعةٌ منَ الصّحابةِ في حضْرةِ عمر: «إن كانوا قدِ اجتهَدوا فقد أخطأوا»[3].

وقال ابنُ عباس: «أما يتّقي اللهَ زيد؟ يجعَلُ ابنَ الابنِ ابناً، ولا يجعَلُ أبَ الأبِ أباً»[4]، وقولُه: «مَن باهَلَني باهلْتُه»[5] إلى غيرِ ذلك.

قالوا: ويؤيِّدُ ذلكَ قولُه ﷺ: «إذا اجتهَدَ الحاكمُ فأصابَ فلهُ أجرانِ، وإذا اجتهَدَ فأخطأَ فلهُ أجرٌ»[6]، فحَكَمَ ﷺ على بعضِ المُجتهِدينَ بالخطأ.

وأُجيبَ: بأنّ هذهِ الأخبارَ لا تُعارِضُ ما قدَّمْنا منَ الأدِلَّةِ على تصويبِ

---

(١) أخرجه الدارمي (٢٩٧٢)، وهو في «السنن الكبرى» (٦:٢٢٣) للبيهقي، و«المصنَّف» (١١:٤١٥) لابن أبي شيبة.

(٢) انظر: «المستصفى» (٤:٨٠) للغزالي، و«المعتمد» (٢:٣٨١) لأبي الحسين البصري.

(٣) أخرجه عبدالرزاق في «المصنَّف» (١٨٠١٠)، وانظر: «المعتمد» (٢:٣٨١) لأبي الحسين البصري، و«تلخيص الحبير» (٤:٣٦) لابن حجر.

(٤) انظر: «تلخيص الحبير» (٣:٨٧) لابن حجر، و«المبسوط» (٢٩ ـ ١٨٢) للسرخسي، و«المصنَّف» (١٠:٢٦٤) لعبدالرزاق، و«السنن الكبرى» (٦:٢٤٦) للبيهقي، و«شرح كتاب النيل» (١٥:٤٣٥) للإمام القطب.

(٥) سبق تخريجه قبل قليل.

(٦) متفقٌ عليه: أخرجه البخاري (٧٣٥٢) ومسلم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص.

جميعِ المُجتهِدينَ في الظَّنِّيات، وذلك لأنّ هذه الأخبارَ لم تَبلُغْ حَدَّ التواتُرِ في نَقْلِها، والظنِّيُّ لا يُعارِضُ القَطْعي، ولو سلَّمْنا ذلكَ فليستْ بمُصرِّحةٍ بما يَزْعمون، فإنَّهُ يَحتمِلُ أنّ قولَ أبي بكرٍ وعمرَ (رضيَ اللهُ عنهما) أرادا بهِ أنّا إن قَصَّرْنا في اجتهادِنا حتّى لم نُصِبْ أقوَى الأماراتِ فخطأُنا منّا، أي: مِن تقصيرِنا، لا أنهُ تعالى لم يُرْشِدْنا إلى الأقوَى، فقد نَصَبَها لنا، لكنْ قَصَّرْنا عن طَلِبها[(١)].

ويَحتمِلُ قولُ عليٍّ: فقد أخطأوا، أنهُ أرادَ أخطأوا الأمارةَ القويّة، لذهولٍ أو تقصيرٍ في النظَر، ولا إشكالَ أنّ في الأماراتِ قوياً وضعيفاً في الدِّلالة، وإن كان المُجتهدُ حيثُ أدّاهُ اجتهادُه إلى الأمارةِ الضعيفة، ولم يُقصِّرْ في البحثِ تعمُّداً، مصيباً حُكم الله، وهُوَ العمَلُ بظنِّه بعدَ البلاغِ في البحث.

وأمّا قولُ ابنِ عباسٍ، فقد تَقدَّمَ الجوابُ عن نظيرِه، وأنَّه مَبْنِيٌّ على المبالغةِ في الإنكار.

وأمّا قولهُ ﷺ في الحاكم: «وإن أخطأَ فلهُ أجر»[(٢)]، فلعلَّهُ أرادَ أنهُ إن حَكَمَ بخلافِ مذهبِهِ غيرَ مُتعمِّدٍ، فلهُ أجرُ فصلِ الخصومةِ دونَ أجرِ إصابةِ مذهبِهِ، وإن أصابَهُ فلهُ أجرانِ: أجرُ الفصلِ وأجرُ إصابةِ مذهبِهِ، أو أنهُ أرادَ: إنْ أخطَأَ أقوَى الأمارتيْنِ، لذهولٍ أو قصورٍ أو نحوِ ذلك.

ومعَ هذا الاحتمال، لا حُجَّةَ للخَصْمِ فيه.

واحتَجَّ القائلونَ بتأثيمِ المُخطئِ في الظنِّيات، بما مَرَّ عن بعضِ الصَّحابةِ، كابنِ عبّاسٍ وعائشةَ وغيرِهما، وقد مَرَّ جوابُه واستَدَلُّوا على التخطئةِ بجميعِ

(١) انظر: «التلخيص» (٣:٣٧٠) للجويني.

(٢) سبق تخريجه.

ما استَدلَّ بهِ القائلونَ بالتخطئةِ دونَ التأثيم[1] وقد مَرَّ الجوابُ عن جميعِ ذلك.

حاصلُ المقام: أن القائلينَ بتأثيمِ المُخطئِ جعَلُوا مسائلَ الظنِّياتِ كالمسائلِ القَطْعيات، فجعَلُوا الرأيَ ديناً، وهُوَ خطأٌ عندَنا معشرَ الإباضيّة.

وأمّا القائلونَ: بأنّ المُصِيبَ في الظنِّياتِ واحد، ولا إثمَ على مَنْ أخطَأَ فيها، فقد مَرَّ أنهُ لا خِلافَ بينَنا وبينَهم في المعنى، وإنّما الخلافُ في اللّفْظِ فقط؛ لأنّهم يُسَمُّونَ بعضَ المُجتهِدينَ في الظنِّياتِ مُخطئاً[2]، ونحنُ لا نُسَمِّيهِ بذلكَ، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنهُ أخَذَ في بيانِ الاختلافِ في القَطْعياتِ مِن مسائلِ الدِّين، فقال:

وإن يكُ اختلافُهم فـي الدِّينِ فاحْكُمْ بفِسـقِ واحـدٍ من ذَيْنِ

اختُلِفَ في جوَازِ الاجتهادِ في مسائلِ الدِّين، وهيَ المسائلُ التي ثبَتَتْ بالأدِلَّةِ القاطعة، كمسائلِ الاعتقاد، ووجوبِ الصّلاةِ والصّيام وغيرِ ذلكَ ممّا ثبتَتْ بالأدِلّةِ المتَواترةِ، وبالأدِلّةِ العقْلية.

فقيل: «لا يجوزُ النظَرُ والاجتهادُ فيها، بل يجبُ التسليمُ والتقليد»[3]، ونُسِبَ هذا القولُ إلى الحَشْويّة وبعضِ المُجبِّرة.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤٩١:٤) لابن النجار، و«كفاية الأصول» ص٤٦٨ للخراساني، و«المستصفى» (٣٠:٤) للغزالي.

(٢) انظر: «شرح الكوكب» (٤٨٩:٤) لابن النجار، و«المستصفى» (٣٨:٤) للغزالي، و«التلخيص» (٣٣٩:٣) للجويني، و«الإحكام» (١٨٣:٤) للآمدي، و«حاشية البنّاني على شرح الجلال المحلي» (٣٨٩:٢) وما بعدها).

(٣) انظر: «الإبهاج» (٢٧٣:٣) للسبكي، و«المستصفى» (١٣٩:٤) للغزالي، و«التلخيص» (٣٣٤:٣) للجويني.

وقيلَ: «بجوازِ الاجتهادِ فيها، وهُوَ الصحيحُ إذا لم يكُنِ المُجتهِدُ قبلَ النظَرِ والاجتهادِ شاكّاً فيها»[١].

حاصلُ المقامِ: أنّ النظرَ فيها جائزٌ والشكَّ مَحجور، فإن كان الناظرُ المُجتهِدُ إنّما نظَرَ في القَطْعيات، ليزداد اطمئنانيةً وإيقاناً، فأصابَ وجْهَ الحقِّ، فلهُ أجْرُ الاجتهادِ وأجْرُ الإصابة، وإن أخطَأَ وجْهَ الحقِّ فيها فهُوَ آثِمٌ هالِكٌ لمُخالفتِهِ الأدلةَ القَطْعية.

والدليلُ على جوازِ النظرِ والاجتهادِ في القَطْعياتِ قولُه تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧) وقولُه تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ (الفرقان: ٤٥). وقولُه:﴿ فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ﴾ (الروم:٥٠) الآية، وكثيرٌ منَ الآياتِ على هذا المعنى، وقد مدَحَ سُبحانَه وتعالى خليلَه إبراهيمَ (عليهِ السلامُ) في قولِهِ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠).

وأمّا دليلُ تأثيمِ وفِسقِ مَن أخطأَ في الدِّين، فما عُلِمَ بالضرورةِ من هلاكِ اليهودِ والنَّصارى والمُشرِكين. وقد نطَقَ كثيرٌ منَ الآياتِ بتهليكِهِم، هذا في المشرِكين.

وأمّا هلاكُ مَن أخطأَ الحقَّ مِن غيرِ المُشرِكين، فلقولِه ﷺ: «ستَفْتَرِقُ أُمتي على ثلاثٍ وسبعينَ فِرْقةً كلُّها في النارِ إلاّ واحدةً»[٢]، على أنّ المسلمينَ قد أجمَعوا على تفسيقِ مَن أخطأَ في الدِّين.

---

(١) انظر: «زوائد الأصول» ص٤٢٩ وما بعدها للأسنوي، و«شرح الكوكب» (٤٨٨:٤) لابن النجار، و«كفاية الأصول» ص٤٦٩ للخراساني.

(٢) أخرجه الربيع في «مسنده» (٤١) من حديث ابن عباس، وأبو داود (٤٥٩٦)، والترمذي (٢٦٤٠) و(٢٦٤١)، وابن ماجه (٣٩٩١) و(٣٩٩٣) من حديث أبي هريرة.

وبيانُ ذلك: أنّ كلَّ فِرقةٍ من فِرَقِ الإسلامِ تُفسِّقُ مَن خالَفَها فيما تَدِينُ به، فظَهَرَ مِن ذلكَ تفسيقُ المُخالِفِ في الدِّين إجماعاً، والفاسقُ هالكٌ قطعاً.

وذهَبَ الجاحظُ إلى أنهُ «لا إثْمَ على مَن طَلَبَ الحقَّ ولم يُعانِدْ»[1] وهُوَ باطلٌ قطعاً، لِمَا يَلزَمُ عليهِ منَ القولِ بنجاةِ بعضِ اليهودِ والنَّصارى والمشركين؛ لأنّ مَن طَلَبَ الحقَّ منهم، فأخطأَهُ، يكونُ ناجياً في زَعمِهِ، والكتابُ العزيزُ ناطقٌ برَدِّ مقالتِه.

وقدِ اعتذَرَ لهُ بعضُهم بأنه لم يُرِدْ ذلك، وإنّما أرادَ: مَن طلَبَ الحقَّ، ولم يُعانِدْ مِن فِرقِ الإسلام.

وعلى هذا الاعتذارِ فهُوَ باطلٌ أيضاً، لِمَا يَلزَمُ عليهِ من جَعْلِ المُحِقِّ والمُخطئِ في مَرتبةٍ واحدة. وهُوَ ظاهِرُ البُطلان: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (القلم:٣٥ ـ ٣٦).

وأيضاً، فما تَقدَّمَ منَ الإجماعِ على تفسيقِ المُخطئِ في الدِّينِ حُجّةٌ قاطعةٌ في رَدِّ مقالتِه بذلك.

وقال عُبيدُ اللهِ بنُ الحسَنِ العَنْبريُّ: «كُلُّ مُجتهدٍ مُصيبٌ في العقْلياتِ والفروع»[2].

قال البَدْرُ (رحمةُ الله تعالى): «وهذا خطأٌ بيّنٌ فاحش»[3]، والعجَبُ كيفَ يُصيبُ مَن قال بِقِدَمِ العالَمِ وتكذيبِ الرسول، ومَن جعَلَ الشريكَ لله، ومَن شَبَّهَهُ بالخَلْقِ، ووصَفَه بالعجْز، أو جَعَلَ مَعَه قديماً، أو لم يَصِفْهُ بصفاتِ الكمال؟ ومقالةُ العَنْبريِّ أبعَدُ في الخطأِ مِن مقالةِ الجاحظ، وكلٌّ منهما ضلال.

(١) انظر: «المحصول» (٢٩:٦) للرازي، و«زوائد الأصول» ص٤٣٢ للأسنوي.
(٢) انظر: «الإحكام» (١٩٠:٤) للآمدي، و«المستصفى» (٣٥٩:٢) للغزالي.
(٣) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٥٠٦ للبدر الشماخي.

وقدِ اعتَذَرَ صاحبُ «المِنهاجِ»[(١)] ـ عن مقالةِ العَنْبريِّ ـ بأنّ خِلافَه راجعٌ إلى كيفيّةِ التكليفِ بالمَعارفِ الدِّينية، فعندَهُ أنّ المطلوبَ منّا فيها الظنُّ كالعمَليّاتِ»، وعندَنا: بل المطلوبُ: العِلمُ.

قال: وإذا قال بذلكَ فهُوَ قريبٌ مِن قولِ مَن زعَمَ أنّ المُقلِّدَ فيها ناجٍ، قال: وقد مَرَّ الكلامُ في أنّ المطلوبَ العِلْمُ اليقين، لا الظنُّ، ولا التقليدُ، والله أعلم.

ثُمَّ إنهُ أخَذَ في بيانِ حُكمِ الاجتهادِ، فقال[(٢)]:

ويجبُ اجتهـــادُهُ إنْ سُئـــلا   عنـهُ وإن شـاءَ بـهِ أن يُعمَـلا
وربَّما تَعـــارَضَ الأصـــلانِ   فيجـبُ الوقـوفُ لِلحَيْـرانِ

أي: يلزَمُ المُجتهِدُ أن يَنظُرَ في الأدِلَّةِ، ويستخرجَ حُكمَ القضيةِ في حالتيْنِ:

إحداهُما: ما إذا سألَهُ سائلٌ عن رأيِهِ في تلك القضية، وكان السائلُ مُحتاجاً للعملِ فيها.

والحالة الأُخرى: ما إذا شاءَ المُجتهِدُ أن يعمَلَ في شيءٍ ممّا يصِحُّ الخلافُ فيه، فإنّهُ يَلزَمُهُ أن ينظُرَ في أقوى الأماراتِ ويأخُذَ بمُقْتَضى أرجَحِها، فإنْ تعارَضَتْ معَهُ الأدِلّةُ ولم يُمكِنْهُ الترجيح، وجَبَ عليهِ الوقوفُ، ويَلتمِسُ الأرجحَ إن رجا حصولَه، فإن غَلَبَ في ظَنِّه عدَمُ وجودِ الأرجح، فقيل: «يطرَحُها جميعاً، ويَرجِعُ في تلك الحادثةِ إلى حُكْمِ العقْلِ هذا قولُ مُحَقِّقي المُعتزلة[(٣)].

---

(١) انظر: «منهاج الوصول» ص٤٢٦ للمرتضى الزيدي.
(٢) انظر: «منهاج الوصول» ص٤٢٢ للمرتضى الزيدي، و«حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٧٩)، و«حاشية العطار على جمع الجوامع» (٢:٤٢٠).
(٣) انظر: «المعتمد في أصول الفقه» (٢:٣٧٣) لأبي الحسين البصري.

وقيل: «بل يُقلِّدُ الأعلمَ إن كان عندَه أنّ غيرَهُ أعلَمُ منهُ في العلومِ كلِّها أوِ الفَنِّ الذي تلك الحادثةُ منه»[1].

وقيل: «يتَخيَّرُ واحداً منَ الأدِلَّةِ، فيعمَلُ به»[2].

وقد مَرَّ بيانُ ذلكَ في بيانِ التراجيحِ.

والصحيحُ: أنهُ يكونُ في تلك القضيةِ بمنزلةِ الجاهل، فيجبُ عليه ـ إذا شاءَ العمَل ـ أن يأخُذَ بقولِ غيرِه فيها، كما يجبُ ذلكَ على الضعيف.

ويَلْزَمُ المُجتهِدَ البحثُ فيما استَدَلَّ بهِ عن ناسخِهِ ومخصِّصِه، أي: إن كان نصّاً لم يَستَدِلَّ بهِ حتّى يَعلَمَ أو يظُنَّ أنهُ غيرُ منسوخ ولا مُتأوَّلٍ بتأويلٍ يُخالِفُ ظاهرَه.

وإن كان عموماً فيبحثُ عن كونِهِ مُخصَّصاً أم غيرَ مخصَّص.

وحُكِيَ عنِ الصَّيْرفيِّ: «أنهُ لا يجبُ البحثُ عن ذلك، بل يَستَغْني بما حضَرَ في ذِهنِهِ»[3].

قال صاحبُ «المِنهاج»[4]: «وإذا وجَبَ البحثُ فاعلَمْ أنهُ ليس يجبُ عليهِ استقصاءُ الأخبار، بل يكفيهِ البحثُ في كتابٍ جامعٍ لأخبارِ الأحكام».

وجُملةُ الأمرِ: أنّ البحثَ على وجهيْن:

---

(١) انظر: «المعتمد» (٣٦٦:٢) لأبي الحسين البصري، و«المحصول» (٨٤:٦) للرازي، و«التلخيص» (٤٦٥:٣) و«البرهان» (٨٧٦:٢ وما بعدها) كلاهما للجويني، و«شرح الكوكب» (٥٧٣:٤) لابن النجار.

(٢) انظر: «شرح التلويح على التوضيح» (١١٩:٢) للتفتازاني، و«حاشية البنّاني على شرح الجلال المحلي» (٣٥٩:٢).

(٣) انظر: «منهاج الوصول» ص٤٢٥ وما بعدها، للمرتضى الزيدي.

(٤) «منهاج الوصول» ص٤٥٢.

أحدُهما: أن يوجبَ عليهِ استقصاءَ الأخبارِ الواردةِ عنهُ ﷺ حتّى يَعلَمَ أو يظُنَّ أنهُ لم يَبقَ شيءٌ ممّا رويَ عنهُ، إلاّ وقدِ اطَّلعَ عليهِ، فلم يجِدْ فيها ما يُخصِّصُ دليلَه أو يَنسَخُه، والتكليفُ بذلكَ شاقٌّ غايةَ المَشقّة، بل لو قيلَ: متَعذِّرٌ، لم يَبعُدْ، لِكثْرةِ الرِّوايةِ عنهُ ﷺ والرُّواةِ، حتى خَرجَتْ كثْرةُ ذاكَ عن حدِّ الضبطِ، في تصحيحِ الروايةِ بالتعديل للرُّواة، والنظرِ في المجروح، والمعدولِ، ومعرفةِ أحوالِهم.

قال: وهذا الوَجْهُ لم يُوجِبْه أهلُ التحقيقِ مِن علماءِ الأُصولِ والفروع... إلى أن قال:

والوجْهُ الثاني: أنهُ لا يجبُ عليهِ البحثُ إلاّ فيما قد ظَهَرَ تصحيحُه... إلى أن قال: ثُمَّ إنهُ لا يجبُ عليهِ البحثُ فيما عدا الآياتِ والأخبار الواردة في الأحكامِ الخمسة، وقد جَمَعها أهلُ الحديثِ في كتُبٍ مُنفرِدة، وزعَموا أنهم قدِ استَقْصَوْا فيها ما يتَعلَّقُ بالأحكام، حتّى لم يَبْقَ شيءٌ يدُلُّ ـ بمنطوقِه ولا مفهومِه ـ على حُكمٍ شرعيٍّ، إلاّ وقد ذكَروهُ فيما أفرَدوهُ للأحكام. فحينَئذٍ لا يَلزَمُ البحثُ في غيرِها؛ لأنّ إخبارَهم مثلاً بأنّ هذا الكتابَ قد أحاطَ بأخبارِ الأحكامِ، يُفيدُ الظنَّ القويَّ لظُهورِ عدالتِهم واطّلاعِهم. وحينَئذٍ، لا يجبُ على المُجتهِدِ البحثُ عنِ المُعارِضِ في النصوص، بل إذا قال مصنِّفُ الكتاب: إنه قد أَورَدَ في كلِّ بابٍ ما يتَعلَّقُ بهِ منَ الأخبار، لم يَلْزَمْه البحثُ إلاّ في ذلك البابِ، لا في غيرِهِ مِن أبوابِ ذلك الكتاب، إن غَلَبَ في ظنِّه صحةُ ما ادَّعاهُ، وذلك حيثُ لا يكونُ للمسألةِ تعلُّقٌ ببابيْنِ أو ثلاثة.

فإن تعَلَّقَتْ كذلكَ بحَثَ في كلِّ بابٍ لها بهِ تعلُّق، فهذا هُوَ الذي يَلزَمُ المُجتهِدَ البحثُ فيهِ منَ الأخبار.

قال: وأمّا إذا استَدَلَّ بالقياسِ، فتعارَضَتْ عليهِ الأشباهُ، فالواجبُ عليهِ

أن يبحثَ عن كلِّ ما يجوزُ تعَلُّقُ ذلكَ الفَرْع بِهِ منَ الأصول، حيثُ كان لهُ شَبَهٌ بأُصولٍ متعدِّدةٍ، أو تعارَضَتِ العِلَلُ التي يُحتَمَلُ التعليلُ بها، فيرجعُ إلى التراجيحِ بيْنَ الأشباه، فما حصَلَتْ فيهِ أغلَبيّةُ الشّبَهِ عَمِلَ بها.

وكذلكَ في ترجيحِ العِلل: يعمَلُ بهِ حتّى يُرجِّحَ ما يختارُه.

فهذا هُوَ الذي يَلزَمُ المُجتهِدَ في اجتهادِهِ، هذا كلامُه معَ حذفِ بعضِه، وهُوَ ظاهرُ الحُسن.

واعلَمْ أنهُ إذا تكرَّرَتِ الواقعةُ منَ المسائلِ الاجتهاديةِ، وكان قدِ اجتَهَدَ فيها، وأدّاهُ نظَرهُ فيها إلى حُكْمٍ، لم يَلزَمْهُ عندَ تكرُّرِها تكريرُ النظَرِ في وجْهِ استنباطِه، بل يَكْفيهِ النظَرُ الأولُ إذا كان ذاكراً لِمَا كان قضَى به رأيَهُ فيها.

وقال صاحبُ «المِللِ والنّحَل»[1]: «بلْ يَلزَمُه تكريرُ النظَر؛ لأنَّه يجوزُ أن يؤدِّيَهُ نظَرُه الثاني إلى أقوَى منَ اجتهادِهِ الأول، بخلافِ المسائلِ العلميّة، إذ طريقُ العِلم لا يختلِفُ، فلا يَلزَمُه إعادةُ النظَرِ فيها»[2]. ورُدَّ: بأنهُ قدِ اجتهَدَ فيها الاجتهادَ الأول. والأصلُ عدَمُ أمرٍ آخَرَ يقتضي بُطلانَ الاجتهادِ الأول، فيبقَى عليه.

قال صاحبُ «المِنهاج»[3]: «ويؤيِّدُ ذلكَ أنّ مَن تحَرَّى القِبلةَ في مسجدٍ أو غيرِهِ، فأدّاهُ تحرِّيهِ إلى جهة، أنهُ لا يَلزَمُه إعادةُ التحرِّي لكلِّ صلاةٍ يؤدِّيها في ذلكَ المكان، بل يكفيهِ التحرِّي الأول، وهُو نوعٌ منَ الاجتهادِ، فيَلزَمُ مِثلُه في سائرِ الاجتهادات»، واللهُ أعلم.

---

(١) يعني أبا الفتح الشهرستاني محمد بن عبدالكريم (ت٥٤٨هـ). كان من المتوغلين في علم الكلام، ثم استبدَّت به الحيرة. له ترجمة في «وفيات الأعيان» (٤:٢٧٣) لابن خلكان.

(٢) انظر: «منهاج الوصول» ص٤٤٣ للمرتضى الزيدي.

(٣) المرجع السابق، الموضعُ نفسُه.

ثُمَّ قال:

وامنَــــعْ صُـــــدورَ متَناقضــيْنِ مِـن عالـمٍ لسـائلٍ فـي حَيْـنِ
وجائزٌ إن كان فـــي وقـــتَيْنِ لِصحّـةِ الرجـوعِ أو لاثْنَيْـنِ

اعلَمْ أنهُ لا يصحُّ أن يَصدُرَ قولانِ متَناقضانِ مِن عالمٍ واحدٍ، لسائلٍ واحدٍ، في وقتٍ واحد، وحادثةٍ واحدة، لتعذُّرِ اجتماعِ معتقَديْنِ متَناقضَيْنِ في محِلٍّ واحد. وجازَ ذلكَ إن تكرَّرَ السؤالُ في وقتيْنِ، أو كان السائلُ اثنيْن.

أمّا الأولُ: فلِصحّةِ الرجوعِ في الوقتِ الثاني، عن القولِ الذي قال بهِ في الوقتِ الأول، إذْ يُمكِنُ أن يَظهَرَ لهُ في الوقتِ الآخَرِ ما لم يَظهَرْ لهُ فيما قبْلَه.

وأمّا الثاني: فلاحتمالِ اختلافِ الأحكامِ باختلافِ أحوالِ السائليْن، فإنَه قد يختلِفُ الحُكمانِ في القضيةِ الواحدةِ باختلافِ بعضِ الأحوال. ألا ترى أنّ أحكامَ المُضْطَرِّ تُخالِفُ أحكامَ المختار؟ وأنّ بعضَ الرُّخَصِ تُبذَلُ لبعضِ السائلينَ دونَ بعض؟ وهكذا فيما أشبَهَ ذلك، واللهُ أعلم.

ثُمَّ قال:

وباطلٌ حُكْمُ الذي قـــد عَدَلا فـي حُكْمِـهِ عمّـا رأى أو نَزَلا

اعلَمْ أنهُ إذا اجتهَدَ العالِمُ في حادثةٍ، وجَبَ عليهِ أن يَلتزمَ ما رأى أنهُ الصوابُ في حقِّه، فإذا أراد الحُكمَ فيها، لَزِمَه أن يحكُمَ فيها بما أدّاهُ إليهِ اجتهادُه، ولا يصحُّ لهُ أن يَعدِلَ عنِ اجتهادِهِ فيَحكُمَ بغيرِه.

وكذلكَ، لا يصحُّ لهُ أن يعمَلَ بغيرِه، فإن حَكَمَ أو عَمِلَ بغيرِ ما أدّاهُ إليهِ اجتهادُه، بطَلَ حُكْمُه بذلكَ اتِّفاقاً، وأثِمَ في عمَلِه، لأنَّه قد خالَفَ الحقَّ في حقِّه.

وكذلكَ، يَبطُلُ حُكمُه إذا حَكَمَ بغيرِ ما أنزَلَ اللهُ تعالى في كتابِهِ، أو على لسانِ نبيِّه.

حاصلُ المقامِ: أنهُ لا يبطُلُ حُكْمُ المجتهدِ إلاّ في حالتيْنِ:

إحداهُما: إذا خالَفَ في حُكمِهِ اجتهادَه.

والأُخرى: إذا خالَفَ حُكمَ اللهِ فيها.

أمّا في غيرِ ذلكَ فلا يصِحُّ نقْضُ حُكمِ حاكمٍ كان قد حَكَمَ بهِ عنِ اجتهادٍ ونظَرٍ؛ لأنّ ذلك هُوَ الواجبُ في حقِّه.

ولأنهُ لو جوَّزْنا نقْضَ ذلكَ الحُكمِ باجتهادٍ آخرَ، جاز نَقْضُ ذلكَ الاجتهادِ المتأخِّرِ باجتهادٍ آخر، ثُمَّ كذلكَ في كلِّ اجتهاد، لا إلى غايةٍ، فتَفُوتُ بذلكَ مصلحةُ نصْبِ الحاكمِ، أمّا خلافُ الأصَمِّ في ذلك، فإنهُ إنّما كان بعدَ انعقادِ الإجماعِ على أنّهُ لا يُنقَضُ الحُكمُ باجتهادٍ آخر، فلا يُعتَدُّ بخلافِهِ، واللهُ أعلم.

ثُمَّ قال:

وإن رأى الجوازَ يـــوماً ففــعَلْ ثُمَّ رأى الحُرمةَ فالفعلُ انحَظَلْ

أي: إذا اجتهَدَ المُجتهدُ في حادثة، فرأى جوازَها، فعَمِلَ بهِ، ثُمَّ تغيَّرَ اجتهادُهُ، فرأى أنها حرامٌ، فإنهُ يُحجَرُ عليهِ الإقامةُ على ذلكَ الفعل.

مثالُ ذلك: إذا رأى جَــوازَ تــزويجِ الصبيّــة، أو جــوازَ الــتزويــجِ بغــيرِ ولِيٍ، ففعَــلَ، أو رأى أنّ الطلاقَ ثلاثاً بلـفْظٍ واحدٍ لا يَـقعُ إلاّ واحــدةً، أو نــحوَ ذلك، فعَمِـلَ بما رأى، ثُمّ رأى بعدَ ذلكَ أنّ ذلك العمَــلَ فعلٌ حــرام، لَزِمَه أن يــترُكَ زوجتَه.

وهذا مبنيٌّ على القولِ بأنّ الاجتهادَ يَنقُضُ الاجتهادَ وهُوَ الصحيح؛ لأنّ

الاجتهادَ الأولَ لا يكونُ عندَنا بمنزلةِ الحُكم حتّى لا يصحَّ نقْضُه، وإنّما هُوَ حُكمٌ تَعبَّدَ بهِ المُجتهِدُ في ذلك الحال، فإذا رأى أن الراجحَ غيرُه، فقد تعَبَّدَ بذلكَ الغيرِ، ولا مِزيَةَ في جَوازِ انتقالِ التعبُّدِ بتغَيُّرِ الأحوال.

وقيل: «إنّ الاجتهادَ الآخَرَ لا يُنقَضُ بهِ الاجتهادُ الأول، وإنّما يَلزَمُه العمَلُ بهِ في مستقبلِ الأوقاتِ فقط»[1]، أي: فيما ابتدَأه مِن بعدُ، لا في استمرارِه.

ومحلُّ النِّزاعِ إنما هُوَ في الأشياءِ المُستدامة، كالاستمتاعِ بالزوجات، لا في الأعمالِ الماضية، فإنهُ مَن عَمِلَ باجتهادِهِ في صحّةِ الوضوءِ، أوِ الصلاة، أوِ الحجِّ، لا يَلزَمُه قضاؤه، وإن تغيَّرَ فيهِ اجتهادُهُ اتِّفاقاً.

وكذلكَ مَن تغيَّرَ اجتهادُه بعدَ أن طلَّقَ زوجتَه الصغيرةَ، أو ماتَتْ معَهُ، أو نحوَ ذلك، فإنَّه لا إثْمَ عليهِ فيما فعَلَه باجتهادِهِ الأولِ اتِّفاقاً، فالخلافُ في الأشياءِ المستدامةِ خاصَّة.

أمّا الأعمالُ المُستأنَفةُ فلا خلافَ أنهُ يجبُ عليهِ العمَلُ باجتهادِهِ فيها في حالِهِ ذلك.

وهذا فَرْعٌ على هذه المسألةِ، وهُوَ: أنهُ إذا رَجَعَ المُجتهِدُ عنِ اجتهادٍ كان قد قلَّدَهُ فيهِ مقلِّدٌ: هل يَلزَمُه إعلامُ مُقلِّدِه بالرجوع أم لا؟

فقيل: «إنه يَلزَمُه ذلك، ليرجعَ المُقلِّدُ لهُ إلى قولِهِ الآخَر، حيثُ هُوَ مُستلزِمٌ لمذهبِهِ في رُخَصِهِ وعزائِمِه، ومُقلِّدٌ لهُ في تلك المسألةِ فقط»[2].

---

(١) انظر: «حاشية البنّاني على الجلال المحلي» (٢:٣٩١)، و«الإحكام» (٤:٢٠١) للآمدي، و«المعتمد» (٢:٣٧٢) لأبي الحسين البصري، و«المستصفى» (٤:١٢٣) للغزالي.

(٢) انظر «المعتمد» (٢:٣٨٨) لأبي الحسين البصري، و«زوائد الأصول» للأسنوي ص٤٤٨، و«حاشية البنّاني على المحلّى» (٢:٣٩١).

وهذا مبْنيٌّ على القولِ بأنّ الاجتهادَ يَنقُضُ الاجتهاد.

وقيل: «لا يَلزَمُه إعلامُ مُقلِّدِه بالرجوع؛ لأنهُ عامِلٌ في ذلك بقولٍ من أقوالِ المسلمين، ولهُ أن لا يَرجِعَ عنه، وإن رَجَعَ المُفتي»، وهُوَ مذهبُ الإمامِ غسانَ ابنِ عبدِالله[1] (رضيَ اللهُ عنه)، فإنهُ لم يُقِل سليمانَ بنَ عثمانَ[2] (رحمَه اللهُ تعالى) حينَ رَجَعَ عن فَتْواهُ في فَلَجِ الخَطْم، وقَضيَّتُهُما مشهورةٌ في كتُبِ الفقه.

وقد عرَفْتَ ـ ممّا مَرَّ ـ أنّ الخلافَ في نقْضِ الاجتهادِ باجتهادٍ آخَر، إنّما هُوَ فيما يُستدامُ منَ الأعمال، وهُوَ هاهنا كذلك، فلا يَلزَمُ العاملَ إعلامُ مُقلِّدِه فيما فاتَ اتِّفاقاً، وإنّما يَلزَمُه ـ على القولِ بلزومِهِ ـ فيما يُستدام، وفيما يُستأنَفُ منَ الأعمال.

وكذلكَ، لا يَلزَمُه إعلامُه إذا كان مُقلِّداً في تلكَ الحادثةِ لهُ، ولغيرِه ممّن وافَقَهُ فيها؛ لأنَه إذا رَجَعَ عنها هُوَ فللمُقلِّدِ إمامٌ آخرُ متمسِّكٌ بقولِه، ولا يَلْزَمُه الرجوعُ برجوعِ أحدِ إمامَيْهِ، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنهُ أخَذَ في بيانِ منْعِ المُجتهِدِ مِن تقليدِ غيرِه، فقال:

وإن أطـــاقَ الاجتهـــادَ حَرُما	**عليـهِ تقليـدُ سِـواهُ فاعْلَمـا**
وقيـــلَ لا يحرُمُ حتّـــى يجتهِدْ	**وبعـدَ الاجتهـادِ فالمَنْـعُ يَـرِدْ**
وقيـــلَ بـــل يَجوزُ مُطلقاً وفـي	**هـذا مَن البُطـلانِ ما لا يَختَفي**
وقيـلَ إن كـــان صَحابياً يصحّ	**وقيـلَ لا وهْوَ المقالُ المتَّضِحْ**
وقيلَ إن كـان يَفُوتُ العمَـــلُ	**بالاجتهـادِ جـازَ وهْـوَ أسـهَلُ**

(١) هو الإمام غسّان بن عبدالله الفَجْحيّ. أثنى عليه النور السالمي في «تحفة الأعيان» (١٢:١) وذكر أنّه بويع بالإمامة بعد وفاة الإمام الوارث بن كعب الخروصي سنة ١٩٢هـ. توفي سنة (٢٠٧هـ).

(٢) هو القاضي أبو عثمان سليمان بن عثمان. من علماء القرن الثاني للهجرة. وكان من أعوان الإمام غسان بن عبدالله، فولاّه القضاء وكان يُعَوّلُ على أحكامه.

لا يصحُّ لمَن أطاقَ الاجتهاد في شيءٍ منَ المسائلِ الظنِّيةِ، أن يُقلِّدَ غيرَهُ فيها، ولو كان الغيرُ أعلَمَ منه، أو صَحابياً، بل يجبُ أن يَنظُرَ لنفْسِهِ ما هُوَ الحقُّ في حقِّه، ويَحرُمُ عليهِ تقليدُ غيرِه، سواءٌ اجتهَدَ في تلكَ الحادثةِ، فظهَرَ لهُ الراجحُ فيها، أم لم يجتهِدْ.

وقيلَ: «لا يَحرُمُ تقليدُ المُجتهِدِ لغيرِهِ قبلَ أن يَجتهِدَ في تلك الحادثة، فإذا اجتهَدَ فيها ورأى الراجحَ، حَرُمَ عليهِ تقليدُ غيرِهِ»، قيلَ: «اتِّفاقاً». وحَكَى بعضُهمُ «الخلافَ فيهِ» أيضاً[١]، وقال أحمدُ بنُ حنبلٍ وإسحاقُ بنُ راهَوَيْهِ والثوريُّ: «بل يجوزُ لهُ ذلك مطلقاً»[٢]، أي: سواءٌ كان المُقلَّدُ أعلَمَ منهُ، أو ليس بأعلَمَ، صحابيّاً كان أو غيرَ صحابيٍّ، خافَ أن يَفُوتَ الوقتُ باشتغالِهِ بالاجتهادِ أو لم يخَفْ، لقولِهِ تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ ﴾ (النحل: ٤٣).

ورُدّ بأنهُ قيَّدَ ذلك بقولِهِ: ﴿ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل:٤٣)، والمُجتهِدُ يُمكنُه العِلمُ.

وقال مُحمَّدُ بنُ الحسَنِ: «يجوزُ تقليدُ الأعلمِ فقط؛ لأنّ الظنَّ بصوابِ مَن هُوَ أعلَمُ منهُ أقوى منَ الظنِّ بصوابِه»[٣].

ورُدَّ: بأنهُ رجوعٌ عنِ الواضحِ إلى المُشكِلِ.

وقيلَ: «إنّما يجوزُ لهُ تقليدُ الصحابيِّ لا غيرُ»[٤] لقولِهِ ﷺ: «أصحابي كالنجوم، بأيِّهمُ اقتَدَيْتُمُ اهتدَيْتُم»[٥].

---

(١) انظر «المعتمد» (٣٦٦:٢) لأبي الحسين، و«الإحكام» (٢٠٤:٤) للآمدي، و«حاشية البنَّاني» (٣٩٣:٢).
(٢) انظر: «البرهان» (٨٨٦:٢) للجويني، و«شرح الكوكب المنير» (٥١٥:٤) لابن النجار.
(٣) ذكره الجصَّاص في «أصوله» (٣٧٣:٢). وقد تعقَّبه الشيرازي في «شرح اللمع» (١٠٢٦:٢).
(٤) انظر «المعتمد» (٣٦٦:٢) لأبي الحسين.
(٥) سبق تخريجُه.

ورُدَّ: بأنَّ ذلك إنّما هُوَ في حقِّ مَن يصحُّ لهُ التقليد، أمّا المُجتهِدُ ففرْضُهُ العمَلُ باجتهادِهِ.

وقال ابنُ بركةَ [١]: «تقليدُ الصحابةِ جائزٌ في بعضِ الأحكام»، ثُمَّ قال بعدُ: «يجوزُ تقليدُ الواحدِ منهم إذا قال قولاً ولم يُنكِرْ عليهِ غيرُه، وأمّا إذا عُلِمَ لهُ مُخالِفٌ فلا». ثُمّ قال: «ولا يجوزُ التقليدُ لأهلِ الاستدلالِ والبحثِ في عصرِ غيرِ الصَّحابةِ معَ الاختلاف، ويجوزُ الاعتراضُ عليهم في أَدِلَّتِهم، ولا يجوزُ الاعتراضُ على الصَّحابة».

قال البَدْرُ[٢] **رحمَه الله**: «وتفسيرُ كلامِه ـ واللهُ أعلم ـ: أنّ الصحابةَ إذا اختَلَفُوا تَختارُ بيْنَ أقوالِهم، ولا تُحدِثُ عليهم قولاً، وغيرُ الصحابةِ إذا اختَلَفوا تجتهدُ لنفْسِكَ وحدَك».

أقولُ: وظاهرُ كلامِ ابنِ بركةَ اعتبارُ إجماعِ الصحابة، وإن كان سُكُوتيّاً، وأنّ قولَ الصحابيِّ الواحدِ عندَه ليس بحُجّة.

وقال أهلُ العراق: «يجوزُ للمجتهدِ أن يُقلِّدَ غيرَه فيما يَخُصُّه لنفْسِهِ، دونَ ما يُفتي بهِ لغيرِهِ»[٣].

ورُدَّ بأنه: لا فَرْقَ بيْنَ ما يَخُصُّه لنفْسِهِ، وبيْنَ ما يُفتي بهِ لغيرِه لأنهُ في الجميعِ مُتعبِّدٌ بالأخْذِ بالراجحِ.

وقال بعضٌ: «يجوزُ أن يُقلِّدَ غيرَه فيما يَخُصُّه، بشرطِ لوِ اشتغَلَ بالاجتهادِ، فاتَهُ العمَل»[٤] وهذا القولُ أسهلُ منَ الأقوالِ المتقدِّمة، لحصولِ العُذْرِ بضيقِ الحال.

(١) «الجامع» (٢٢:١) لابن بركة.
(٢) «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٥٢١.
(٣) انظر «تيسير التحرير» (٢٥١:٤) لمحمد أمين بادشاه.
(٤) «حاشية البنَّاني» (٣٩٣:٢) و«مشارق أنوار العقول» (١٨٥:١) للسالمي.

ولأنهُ إذا لم يُمكِنْهُ الاجتهادُ في ذلك الحال، كان بمنزلةِ مَن يَسَعُهُ التقليدُ منَ العوامِّ لعدَمِ التمكُّنِ منَ الاجتهاد.

وقال يحيى بنُ حمزة[1] **والجُوَيْنيُّ**: «لا يجوزُ لأحدٍ منَ المُقلِّدينَ أن يُقلِّدَ أحداً منَ الصحابة»[2].

قال يحيى: «لأنهُ لم يكُنْ لهم من الخَوْضِ في علومِ الاجتهادِ مثْلُ ما لغيرِهم مِن متأخِّري العلماء». وهذا باطلٌ؛ لأنّ اجتهادَ الصّحابةِ أَوْفى وأكملُ، لأنّ علومَ العربيّةِ، وأكثرَ أُصولِ الفقهِ مِن عمومٍ وخصُوص، وإجمالٍ وبيان، ونسْخٍ وغيرِ ذلك، يَعلمونَه مِن غيرِ تعلمٍ ولا نظَر، بل لغريزة، ولا يَصعُبُ عليهم فَهْمُ معاني الكتابِ والسُّنة، ولا يحتاجونَ في نقْلِ الأحاديثِ كما يحتاجُ المتأخِّرونَ من البحثِ عن حالِ الراوي وغيرِ ذلك، فلا شكَّ في أنّ اجتهادَهم أكمَل.

وقيلَ: «لا يجوزُ تقليدُ الصحابة، لكونِ مَذاهبِهم لم تُدوَّنْ، لا لقصورِهم عن رُتْبةِ الاجتهادِ»[3] وهذا أيسَرُ ممّا قبلَه، وإن كان ليس بشيءٍ أيضاً؛ لأنّ التدوينَ ليس بشرطٍ لجوازِ الأخْذِ بقولِ الغير، وإنّما الشرطُ في ذلك صحّةُ النقْل، فإذا صَحَّ النقْلُ عن صحابيٍّ، أو تابِعيٍّ، أو غيرِهما، كان حُكْمُ قولِهِ كحُكمِ أقوالِ سائرِ المُجْتهدين، يجوزُ للضعيفِ الأخْذُ بهِ، وعلى المُجتهدِ النظَرُ لنَفْسِهِ، ولا يصحُّ لهُ تقليدُ غيرِه، إن أمكَنَهُ الاجتهادُ كما مَرّ.

والحجّةُ لنا على ذلكَ: أنّ الإجماعَ مُنعقِدٌ على أنهُ إنّما يُكلَّفُ بظنِّه، حيثُ يكونُ لهُ طريقٌ إلى الظن، ولا شكَّ أنّ المجتهِدَ يجِدُ الطريقَ إلى الظنّ، فليس

(١) يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم الحسيني العلوي (ت٧٥٤هـ) من أعيان الزيدية. له غير واحدٍ من التصانيف، منها: «كفاية الوصول إلى علم الأصول». له ترجمة في «الأعلام» (١٤٣:٨) للزركلي.

(٢) انظر «فصول الأصول» ص٣٧٩ للسيابي.

(٣) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «البحر المحيط» (٥٧٠:٤) للبدر الزركشي.

لهُ العمَلُ بظنٍّ غيرِه، إلاّ لدليلٍ يُبيحُ لهُ العمَلُ بظنٍّ مُجتهِدٍ آخرَ، ولا دليلَ يدُلُّ على ذلكَ إلاّ في المُقلِّدِ فقط.

قال ابنُ الحاجب[1]: «جَوازُ ذلكَ حُكمٌ شرعيٌّ، فلا بدَّ مِن دليلٍ عليه؛ لأنهُ إثباتُ حُكمٍ بخلافِ نفْيِ الحُكم، فلا يحتاجُ إلى دليل، بل يَكْفي فيهِ انتفاءُ دليلِ الثبوت، وإذا كان ذلكَ إثباتَ حُكم، وأنهُ يحتاجُ في إثباتِهِ إلى دليل، فالأصلُ عدَمُ الدليل، فلا يثبُتُ مهما لم تَقُمْ دِلالةٌ عليه».

وأيضاً، فالمُجتهِدُ متمكِّنٌ منَ الأصل ـ وهُوَ العمَلُ بظنِّه ـ فلا يجوزُ لهُ العمَلُ بالبَدلِ معَ التمكُّنِ منَ الأصل، كالواجدِ للماءِ لا يجْزِيهِ التيمُّم، ولأنَّهُ لو جازَ لهُ التقليدُ قبلَ الاجتهاد، لجَازَ بعدَه، والإجماعُ على أنّهُ لا يجوزُ، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ التقليدِ العاميّ فقال:

وواجبُ تقليدُ غيرِ المُجتهِدْ ... إن شاءَ فعلاً لِفقيهٍ مُجتهِدْ

اعلَمْ أنّهُ يجوزُ لِمَنْ لا قُدرَةَ لهُ على الاجتهادِ أن يُقلِّدَ العالِمَ المُجتهِد، بشرطِ أن يكونَ معروفاً بالعِلْمِ والعدالة، بل يجبُ عليهِ تقليدُه إذا شاءَ العمَلَ في القضايا التي لا يَعرِفُ الحُكمَ فيها، لقولِهِ تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل:٤٣).

فلو لم يكُنْ تقليدُ العاميِّ للعالِم جائزاً ما أُمِرَ العوامُّ بسؤالِ العلماء.

وظاهرُ الأمرِ للوجوب، فهُوَ واجبٌ عندَ الحاجةِ إليه.

وقيلَ: «لا يجوزُ التقليدُ في العمَليّات، بل يجبُ عليهِ أن يسألَ العالِمَ ليُنبِّهَهُ

(١) في «منتهى الوصول والأمل» ص٢١٦.

على طريقِ الحُكم؛ لأنَّ العاميَّ يُمكِنُه العِلْمُ، فلَزِمَ تكليفُه بهِ، كالعالِم، وكما في مسائلِ الأصول»[1].

وأيضاً، لا نأمَنُ خطأَ المُفتي وجهلَه، والإقدامُ ـ على ما لا يُؤمَنُ كونُه جهلاً ـ قبيح.

ورُدَّ: بأنَّه كما عَلِمَ المُجتهِدُ أنّ طريقَه الاجتهاد، كذلك عَلِمَ العاميُّ أنّ طريقَهُ الرجوعُ إلى العالِم بدليلٍ قاطع، فعِلمُه بتكليفِهِ بالحُكمِ عنِ التقليد، كعِلمِ المُجتهِدِ للحُكم.

وأمّا كونُ الخطأِ غيرَ مأمونٍ في أقوالِ المُجتهِدينَ، فذلكَ مُسلَّمٌ في غيرِ الظَّنيات، أمّا في الظَّنياتِ فالصوابُ أنّ جميعَ أقوالِ المُجتهدِينَ فيها صواب.

وقيل: «إنّما يجوزُ التقليدُ ـ في العمَليّات ـ في المسائلِ الظنِّية، لا القَطْعيّة؛ لأنَّ الحقَّ في المسائلِ القَطْعيّةِ معَ واحد، فلا يأمَنُ المُقَلِّدُ فيها أن يُقلِّدَ المُخطئَ، فيكونَ إقداماً على ما لا يؤمَنُ قُبحُه»[2].

ورُدَّ: بأنَّهُ لو أَوْجَبْنا على العاميِّ أن يُميِّزَ بيْنَ المسائلِ القَطْعيّةِ والظَّنيةِ منَ الفروعِ، لكنّا قد أَلْزَمْناهُ علومَ الاجتهادِ، والإجماعُ على أنّهُ لا يَلزَمُه، أمّا كونُه لا يأمَنُ خطأَ مَن قلَّدَه، فكذلكَ لا يأمَنُ أنّ المُجتهِدُ في الظنّيات لبَّسَ عليهِ، ولم يُفْتِهِ بما هُوَ الحقُّ عندَه.

حاصلُهُ: أنّ العاميَّ مأمورٌ باتِّباعِ العلماء، وذلكَ هُوَ فرْض، أمّا في المسائلِ

(١) انظر: «منهاج الوصول» ص٤٤٠ للمرتضى الزيدي، و«الإحكام» (٢٣٧:٤) للآمدي، و«إرشاد الفحول» ص٢٣٦ للشوكاني.

(٢) انظر: «منهاج الوصول» ص٤٤٠ للمرتضى الزيدي، و«شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٥٢٤ للبدر الشماخي.

الظنِّيةِ فلا إشكالَ فيه، لِصَوابِ جميعِ المُجتهِدين، وأمّا في المسائلِ القَطْعَيّةِ ففيهِ إشكالٌ مِن حيثُ إنّ الخطأَ فيها غيرُ مَعْفُوّ، لوجوبُ الأَخْذِ بالحقِّ فيها إجماعاً، لكنّ المسألةَ حينَئذٍ قَدَرية، فإذا طابَقَ اعتقادُ العاميِّ الحقَّ، بتقليدِهِ أهلَ الحقِّ واتِّباعِهِ لهم، كان ذلكَ بتوفيقِ اللهِ له، وإن خالَفَ ذلكَ فهُوَ مِن سُوءِ حظِّه، واللهُ سبحانَهُ وتعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣).

والحجةُ لنا على جَوازِ تقليدِ العوامِّ للعُلماءِ: تواترُ إجماعِ السلَفِ على تَرْكِ نكيرِ تقليدِ العوامِّ للعُلماءِ مِن غيرِ مانعٍ لهم منَ الإنكار.

قال الحاكمُ: «أجمَعوا على جَوازِ ذلك قولاً وفعلاً وتقريراً ورِضا، وكذلكَ إجماعُ التابعين، فإنَّه ظَهَرَ فيما بينَهم رجوعُ العاميِّ إلى العالِمِ، والقَبولُ منه»[١].

قال: «وذلكَ ظاهرٌ عنهم؛ لأنّ منهم مَن كان يُفْتي، ومنهم مَن كان يَقبَلُ، ومنهم مَنْ يُقرِّر، وظهَرَ عنهُمُ الأمرُ بالاستفتاءِ والفُتْيا، وهذا هُوَ العُمْدةُ في جوازِ الفُتْيا».

قال: «وهُوَ أظهرَ أمرٍ في الإجماع، فاقتضَى جوازَ التقليد».

قال: «وليس لأحدٍ أن يدَّعيَ أنهم إنّما رجَعُوا إليهِم في تبيينِ طرُقِ الأحكام؛ لأنّ فسادَ هذا أظهَرُ من إنكار استفتائهم، فإنَّهُ لم يُروَ أنّ أحداً في فُتْياهُ بيَّنَ وجْهَ القياسِ وطريقةَ الاجتهاد، ثُمّ إنّا نعلَمُ ذلكَ، كما عَلِمْنا أنهم لم يُوجِبوا على الحاكم أن يُبَيِّنَ وجْهَ ما حَكَمَ بِهِ، ثُمّ إنّ المُفتيَ لو روى خبراً وجَبَ قَبولُه، فكذلك إذا أفتَى، ثُمَّ إنّا لو كلَّفْنا العاميَّ في معرفةِ وجوهِ الحوادثِ، لَزِمَ في أكثرِ الأحوال فوْتُ العملِ بكثيرٍ منَ الأحكام». انتهى، أخْذاً مِن «منهاجِ الأُصول»[٢].

---

(١) انظر: «منهاج الوصول» ص٤٤٠ للمرتضى الزيدي.

(٢) انظر: «المنهاج» ص٤٤٠.

أمّا قولُ أصحابِنا في مَنْعِ التقليدِ، فمُرادُهم بِهِ العمَلُ بقولِ الغيرِ مِن غيرِ مبالاة، أصابَ ذلكَ الغيرُ أم أخطأَ كما فسَّرَه بذلكَ بعضُهم [1].

والتقليدُ بهذا المعنى حرامٌ اتفاقاً، أمّا بالمعنَى الذي أرَدْناهُ نحنُ في النظْم ـ وهُوَ الأخْذُ بقولِ الغير، معَ ظنِّ الصواب، والتماسِ الحقِّ ـ فالأصحابُ مُتَّفِقونَ على جوازِهِ في الظَّنيات، وكذلكَ في القَطْعيّاتِ، إن وافَقَ الحق.

واعلَمْ أنّهُ يجبُ على المُقلِّدِ البحثُ عن حالِ المُفْتي في الصَّلاحِيَةِ للفَتْوى، وهل هُوَ جامعٌ للاجتهادِ والعدالةِ أم لا؟

وقيلَ: «لا يَلزَمُه ذلك، إذْ لا طريقَ لهُ إلى تحقيقِه، كما لا يَلزَمُه البحثُ عن وجْهِ الحُكم».

ورُدَّ بأنهُ: إن لم يبحَثْ عن حالِ المُفتي لا يأمَنُ فِسقَهُ تصريحاً أو تأويلاً، أو جهلَه بعلومِ الاجتهادِ أو بعضِها، فلا يَصلُحُ للفَتْوى، فيكونُ تقليدُه إقداماً على ما لا يؤمَنُ قُبحُه، ويكفيهِ في ذلك سؤالُ مَن يثِقُ بخَبرِه، ويُثمرُ الظن. ويكفيهِ أيضاً أن يرى استفتاءَ الناسِ إياه، مُعظِّمينَ لهُ آخِذينَ بقولِه.

قال صاحبُ «المِنهاج»[2]: «إذا كان في بلدِ شوكتُه لأهلِ الحقِّ الذين لا يَسْكتونَ على مُنكَر، وإلاّ لم يأمَنْ مـعَ استفتاءِ الناس إياهُ كوْنَه غيرَ صالح»، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنهُ أخَذَ في بيانِ إفتاءِ العاميِّ بقولِ إمامِهِ، فقال:

وجائزٌ لـــذا الضعـــيفِ يُفْتي ... سِـواهُ بالـذي رآهُ المُفْتـي
فـــي حضْرةِ المُفْتي وفي غَيْبتِهِ ... وقيـلَ لا يجـوزُ فـي حضْرتِـهِ

(١) انظر: «الجامع» (١:٢٣) لابن بركة، و«شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٥٢٤ للشمّاخي.
(٢) «منهاج الوصول» ص٤٤١.

وقيلَ لا يجـــوزُ مطلقاً ومـــا قدَّمْتُـهُ هُـوَ الصحيـحُ فاعْلَمـا

يجــوزُ لضعيفِ العِلْمِ حكايةُ قولِ العالمِ في الأحكامِ بلا خِلافٍ بيْــنَ العلماء؛ لأنّ ذلك ضَرْبٌ منَ الأخبار، ولا خلافَ في صحّتِــه عنــدَ الضبطِ والإتقــان، لكنّ الخلافَ في جوازِ افتــائه بقولِ العالِم الذي أخَــذَ عنهُ تــلك الفُــتْيا، وذلكَ بــأن يَسُوقَ الكلامَ مسَاقَ الجَزْمِ بالحُكم، فيقولَ: هذا حلالٌ وهذا حرامٌ، مثلاً.

فقيلَ: «بجَوازِ ذلكَ مُطلقاً»[١]. واشترَطَ بعضُهم في هذا القولِ «أن يكونَ المُفْتي إنّما يُفْتي بنصِّ قولِ إمامِه»[٢].

وقيل: «لا يجوزُ مطلقاً؛ لأنهُ ليس أهلاً للإفتاء»[٣].

وقيلَ: «إن كان مطَّلعاً على مَأْخَذِ إمامِه جازَ لهُ ذلك، وصَحَّ لهُ التخريجُ على مذهبِ إمامِه»[٤].

وقيل: «إنّما يجوزُ للمُخرِّج الإفتاءُ بتخريجِه عندَ عدَمِ المُجتهِد، لا معَ وجودِه في تلك الناحية، إذْ لا يجوزُ العمَلُ بالأضعَفِ معَ إمكانِ الأقوَى»[٥].

والصحيحُ: «أنّ فتوَى الضعيفِ بنصِّ عبارةِ المُفْتي جائزةٌ: في غَيْبةِ المُفْتي

---

(١) انظر: «الإحكام» (٢:٦٩٠) وما بعدها) لابن حزم، و«شرح الكوكب المنير» (٤:٥٥٧) لابن النجار، و«اللمع» ص٧١ للشيرازي.

(٢) انظر: «التلخيص في أصول الفقه» (٣:٤٦٦) للجويني، و«المنخول» ص٤٧٩ للغزالي، و«كفاية الأصول» ص٤٧٤ للخراساني.

(٣) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٤:٥٥٩) لابن النجار، و«زوائد الأصول» ص٤٤٣ للأسنوي، و«البرهان» (٢:٨٨٨) للجويني.

(٤) انظر: «البرهان» (٢:٨٨٨) للجويني، و«زوائد الأصول» ص٤٤٣ للأسنوي، و«شرح الكوكب المنير» (٤:٥٥٨) لابن النجار.

(٥) انظر: «المنخول» ص٤٧٩ للغزالي، و«التلخيص» (٣:٤٦٥) للجويني.

وفي حضْرتِه، عرَفَ عَدْلَها أو لم يَعرِفْ، إذا كان مُتَّثِقاً بمَن أخَذَ عنه؛ لأنّ ذلك ليس بأشدَّ مِن عملِه، فإذا جازَ لهُ أن يعمَلَ بقولِ المُفْتي، جازَ لهُ أن يُفتيَ بهِ، إذْ لا فرْقَ بينَهما»(١).

«أمّا الفَتْوى بالتخريجِ مِنْ مذهبِ المُفْتي، فلا تصِحُّ إلاّ منَ المُطَّلعِ على المأخَذِ، العارفِ بالأدِلّةِ ومَوارِدِها، إذْ لا يكونُ التخريجُ إلاّ لمَن يكونُ مِن أهلِ النظَرِ، فمَن كان مِن أهلِ النظَرِ والاستدلال، جازَ لهُ التخريجُ على مذهبِ العالِمِ، وهُوَ مذهبُ الإمامِ الكدميِّ، وجمهورِ المَشارقةِ والمَغاربةِ، خلافاً لمَن منَعَ ذلك(٢)»، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ تقليدِ الضعيفِ لعالِمَيْنِ فأكثرَ، فقال:

وجــائزٌ تقلــيدُ عــالِمَيْنِ	لسائلٍ إن كان في شيئيْنِ
ولا يجــوزُ فــي قضــيّةٍ لِمــا	يَلـزَمُ مِـن تناقُـضٍ قـد عُلِمـا

اعلَمْ: أنّ تقليدَ العاميِّ لعالِمَيْنِ فصاعداً إمّا أن يكونَ تقليدُهُ لهُما في شيءٍ واحد، أو في شيئيْنِ: فإن كان في شيءٍ واحد، فإمّا أن يتَّفِقَ قولُهما في تلكَ الحادثة، وإمّا أن يختَلِفا فيها، فإنِ اختَلَفا فلا يصحُّ تقليدُهما في حالٍ واحدٍ معاً اتِّفاقاً(٣)؛ لأنّ تقليدَهما معاً في تلك الحادثةِ، وذلك الحالِ، مُفْضٍ إلى التناقُضِ، فإنّ أحدَهما يُجوِّزُ لهُ الإقدامَ مثلاً، والآخَرُ يمنَعُه، فلا يُتصوَّرُ تقليدُهما في ذلك.

وإنِ اتَّفَقا في تلكَ الحادثةِ، ففي جوازِ تقليدِهما الخلافُ الآتي في تقليدِ

---

(١) انظر: «مشارق الأنوار» (١:١٩٧) للسالمي.

(٢) انظر: «مشارق الأنوار» (١:١٩٧) للسالمي، و«بيان الشرع» (١:١١٠) للكندي.

(٣) انظر: «المجموع» (١:٩٢) للنووي، و«إرشاد الفحول» ص٢٧١ للشوكاني، و«شرح الكوكب» (٤:٥٨٠) لابن النجار.

عالِمَيْن[1]، والصحيحُ عندَنا جوازُه؛ لأنّ الظنَّ بصوابِ عالِمَيْنِ أقوى منهُ بصوابِ عالمٍ واحد.

وأيضاً، فالإجماعُ إنّما كان حُجةً بسببِ اتِّفاق أقوالِ العلماءِ في حادثةٍ، فلو لم يصحَّ تقليدُ عالِمَيْنِ إذا اتَّفَقا، لَمَا صَحَّ تقليدُ ثلاثةٍ اتَّفَقوا، وكذا الأربعةُ وكذا الخمسة.

فيَؤُولُ ذلك إلى إبطالِ حُجِّيةِ الإجماعِ رأساً، وهُو خلافُ المشروع.

وإن كان تقليدُه لهُما في شيئينِ فصاعداً، أو في حالَيْنِ، فالصحيحُ أيضاً عندَنا جوازُه، سواءٌ كان قدِ التزَمَ مذهبَ عالِمٍ منَ العلماءِ أو لم يَلتزِمْه، فيصحُّ لهُ أن يأخُذَ من هذا العالِمِ مسألةً، ومنَ الآخَرِ أُخرى، وهذهِ المسألةُ معروفةٌ عندَهم بمسألةِ الانتقالِ عن مذهبِ إمامِهِ إلى مذهبِ إمامٍ آخر. وحُجّتُنا على جوازِه أنّ كلَّ مُجتَهِدٍ مُصيب، فلم يَحرُمْ علينا في الشرعِ، إلاّ الانتقالُ منَ الصوابِ إلى الخطأ، لا من صوابٍ إلى صواب، فلا مُقتضَى لتحريمِهِ لا عقلاً ولا شرعاً، إذْ يصيرُ كالواجبِ المُخيَّر، فإنَّهُ جائزٌ لكونِهِ انتقالاً مِن صوابٍ إلى صواب، فكذلك المُقلِّدُ إذا قَلَّدَ مُجتهِداً ثُمّ انتقَلَ إلى تقليدِ مجتهدٍ آخر، فهُوَ كمَن شَرعَ في واحدٍ من أنواعِ الكَفَّارة، ثُمَّ تَرجَّحَ لهُ فعلُ النوعِ الآخَرِ منها، فكما لا حظْرَ عليهِ في ذلك، كذلكَ المُقلِّدُ إذا انتقَلَ، وإنّما الحَظْرُ في ذلكَ على القولِ بأنّ الحقَّ معَ واحدٍ والمُخالفُ مُخطِئ، وقد قَدَّمْنا بُطلانَه.

وأيضاً، فكما جازَ للمُقلِّدِ اختيارُ ما شاءَ منَ المذاهبِ في الابتداءِ بلا خلافٍ لإصابةِ المُجتهِدينَ، استَصْحَبْنا الحالَ بعدَ تقليدِهِ لأيِّهم إذا لم يتَجدَّدْ لهُ ما يُحرِّمُ ذلك.

(١) انظر: «المجموع» (١:٩٢) للنووي، و«اللمع» ص٧٢ للشيرازي.

وقيل: «ليس للمُقلِّدِ الانتقالُ ـ بعدَ التزامِ مذهبِ إمامٍ ـ إلى مذهبِ إمامٍ آخرَ لغير مُرجِّح؛ لأنَّه اختار المذهبَ الأول، ولا يختارُهُ إلاّ وهُوَ أرجَحُ مِن غيرِهِ عندَه، فليس لُه الخروجُ عنهُ، كما ليس للمُجتهِدِ الانتقالُ عنِ اجتهادِهِ لغيرِ مُرجِّح»(١).

«وهذا ممّا لا خلافَ فيهِ في حقِّ المُجتهِدِ، ولا عِلّةَ لتحريمِهِ إلاّ كوْنُه خروجاً عمّا قدِ اختارَه لغيرِ مرُجِّحٍ للخروج، فكذلكَ خروجُ المُقلِّدِ لغيرِهِ، ونُسِبَ هذا القولُ إلى الأكثر»(٢).

قالوا: «وتجويزُ ذلكَ يؤدِّي إلى التَهوُّرِ في الأعمالِ الشَّنيعة، وتَتبُّع الشهَواتِ، بأنْ يختارَ لنفْسِهِ منَ الأقوالِ ما يؤدِّيهِ إلى نَيْلِ شهَواتِهِ، لا لكوْنِهِ دينَ الله، ولا قائلَ بالتنقُّلِ في المذاهبِ لمُجرَّدِ اتِّباعِ الشهَوات»(٣).

قالوا: «وقد نصَّ علماؤنا على أنهُ مُحرَّمٌ إجماعاً»(٤)، ثُمّ إنّهم جَوَّزُوا الانتقالَ من مذهبٍ إلى مذهبٍ لأمور:

منها: أن يَعرِفَ المُـقلِّدُ حُجَجَ المختلِفينَ في ذلكَ الحُـكمِ، ويكونَ مِن أهلِ النظَرِ، فتترجَّحَ له حُجةُ مخالِفِ إمامِهِ، فحينَئذٍ يجوزُ له الانتقالُ إلى ما تَرَجَّحَ له.

ومنها: أن ينكشفَ لهُ أنّ إمامَهُ ذلكَ ناقصٌ في عَدَالتِه أو في اجتهادِهِ عنِ القَدْرِ المعتبَر، فينتقلَ عن تقليدِهِ إلى تقليدِ الأكمَل»(٥).

---

(١) انظر: «حاشية البنَّاني على شرح الجلال المحلي» (٢:٤٠٠)، و«الإبهاج» (٣:٣٢٧) للسبكي، و«زوائد الأصول» ص٤٤٤ للأسنوي، و«اللمع» ص٢٥٣ للشيرازي، و«المنخول» ص٤٧٨ للغزالي. ولتمام الفائدة انظر: «أدب المفتي والمستفتي» ص١٦١ لابن الصلاح.

(٢) انظر: «حاشية البنَّاني» (٢:٤٩٦)، و«التلخيص» ص٤٣٣ للجويني، و«الإحكام» (٤:٢٣٤) للآمدي، و«شرح الكوكب» (٤:٥٧٣) لابن النجار.

(٣) انظر: «حاشية البنَّاني على الجلال المحلي» (٢:٤٠٠).

(٤) انظر: «جمع الجوامع» (٢:٤٠٠)، و«مختصر ابن الحاجب والعضد عليه» (٢:٢٠٩).

(٥) انظر: «المحصول» (٦:٧٨ وما بعدها) للرازي، و«الإبهاج» (٣:٢٧٠)، و«المنهاج» ص٤٦٢ للمرتضى الزيدي.

ومنها: أن ينتقلَ إلى أفضلَ مِن إمامِه أو أوسَعَ علماً، أو أشَدَّ وَرعاً[(١)].

ثُمّ اختَلَفوا في الوجْهِ الذي يَصيرُ بِهِ المُقلّدُ مُلتزِماً لمذهبِ إمامِه[(٢)]:

فقيل: «إنهُ يصيرُ مُقلِّداً مُلتزِماً بالنِّيةِ فقط»، وهيَ: العزْمُ على العَمَلِ بمذهبِهِ في حُكم، أو في جميعِ مسائلِه؛ لأنّ التقليدَ كالاجتهادِ، فكما أنّ المُجتهِدَ متى عزَمَ على العَملِ بما قد أدَّاهُ إليهِ نظَرُه، صار ذلكَ الاجتهادُ مذهباً لهُ، كذلك اختيارُ المُقلِّدِ لمذهبِ عالِمٍ هُوَ كالاجتهادِ منهُ في ذلك الحُكم.

وقيل: «بالنيَّةِ والعمَل، فمهما لم يعمَل فهُوَ غيرَ ملتزِم؛ لأنهُ إذا نَوَى، ولم يعمَلْ، كان كالمُجتهِدِ الذي لم يَجْزِمْ بشيء».

وقيلَ: «بل بالنيَّةِ والقولِ والعمَل؛ لأنّ التقليدَ: التزامٌ وإيجابٌ على النفْسِ أن لا يَعدِلَ عن قولِ هذا العالِم، والإيجابُ كالنَّذْرِ، فكما لا يَنعقدُ النذْرُ بمَجرَّدِ نيّةٍ ولا عمَلَ، بل لا بدَّ مِن لفْظ، كذلك التزامُ المذهب، لا بدَّ مِن أن يقولَ: قدِ التزمْتُ قولَ فلانٍ في كذا، أو مذهبَ فلانٍ في مسائلِه كلِّها».

أقولُ: وهذا كلُّه ممّا لا دليلَ عليه، فإنّ السلَفَ منَ الصَّحابةِ ومَن بعدَهم، كانوا على خلافِ ذلك، فإنّ المعلومَ مِن حالِ الصَّحابةِ (رضيَ اللهُ عنهم) أنهم لم يُلْزِموا مَن سألَ واحداً منهم عن حُكمٍ واحدٍ، وعَمِلَ بِفَتْواهُ، أن لا يسألَ غيرَه عن غيرِ ذلكَ الحُكم، ولا أنكَروا عليهِ ذلك، ولا نقَلَهُ أحد، لا عَدْلٌ، ولا غيرُ عَدْل، ولو وَقَعَ لَنُقِلَ واشتُهِر؛ لأنّه ممّا تقضي العادةُ بنَقْلِهِ.

وكذلكَ في زمَنِ التابعينَ، وتابعي التابعينَ إلى وقتِنا هذا، فكان إجماعاً على جوازِهِ.

---

(١) انظر: «منهاج الوصول» ص٤٦٢ للمرتضى الزيدي، و«حاشية البنّاني» (٢:٣٩٦).

(٢) انظر: «المحصول» (٨:٦) للفخر الرازي، و«منهاج الوصول» ص٤٦٢ للمرتضى الزيدي.

أمّا قياسُهمُ المُقلِّدَ على المُجتهِدِ فممنوعٌ، لوجودِ الفارقِ بينهَما، وهُوَ: أنّ المُجتهِدَ إذا تبيَّنَ لهُ الراجحُ مُنِعَ منَ العدولِ عنه، لكوْنِهِ حُكْمَ اللهِ في حقِّه، فعدولُه إنّما يكونُ عُدولاً عن فرْضِهِ إلى غيرِه، ورُجوعاً منَ الواضحِ إلى المُشكِلِ، وحالُ المُقلِّدِ بخلافِ ذلك؛ فإنّ أخْذَه بقولِ العالِمِ ليس طريقاً إلى معرفةِ الراجِحِ، وإنّما هُوَ اختيارٌ منهُ، لكونِ جميعِ أقوالِ المُجتهِدينَ صواباً، فحالُه ـ بعدَ التقليدِ ـ كحالِهِ مِن قبلِهِ.

نعم، نَمْنَعُ الانتقالَ مِن مذهبٍ إلى مذهبٍ، لمُجرَّدِ التشَهِّي، والحظوظِ العاجلةِ؛ لأنّ ذلك يؤدِّي إلى الانهماكِ في الرُّخَص، وعدَمِ المُبالاةِ بالدِّيانة، حتّى أنّ أصحابَنا (رحمَهمُ اللهُ تعالى) منعُوا مِن إفتاءِ طالبِ الرُّخْصةِ قبلَ الوقوعِ فيها، وما ذلكَ إلاّ لخوفِ التساهُلِ في الدِّيانة، وطلبِ الحَزْمِ في أُمورِ الدِّين، والنجاةِ للمسلمين، وتجويزُ المانعينَ الانتقالَ في بعضِ الصُّورِ ناقضٌ لقياسِهم المذكور، فإنّ قياسَهم يَقْتضي إطلاقَ المنْع، وذلكَ التجويزُ تخصيصٌ بغيرِ مخصِّص، فهُوَ نَقْضٌ لِمَذْهبِهم، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنهُ أخَذَ في بيانِ ما إذا تَعدَّدَ المُجتهِدونَ، وكان فيهمُ الفاضلُ والمفضولُ، فقال:

وجائزٌ تقلـيدُ غـيرِ الأفضلِ — إن كان موثوقاً بـهِ إن يُسـألِ
لأنـهُ فـي زمَـنِ الصَّحـابةِ — قـد شُـهِرَ الإفتـاءُ مِـن جماعةِ
وفيهـمُ الفاضـلُ والمفضـولُ — ولا نَكِيـرَ عنهُـمُ منقـولُ

إذا تَعدَّدَ المُجتهِدون، واختَلَفَتْ أقوالُهم، وكان فيهمُ الفاضلُ والمفضول.

قال ابنُ الحاجبِ وغيرُه[1]: «يجوزُ للمُستَفْتي أن يُقلِّدَ غيرَ الأفضل، ولا

(١) «مختصر ابن الحاجب» ص٢١٨ ـ ٢٢١، و«الإحكام» (٢:٢٢٩) للسيف الآمدي.

يَلزَمُه أن يتَحرَّى الأكمَلَ في العِلمِ والورَع، إذا كانوا جميعاً أهلَ اجتهادٍ وعدالة، إذْ قد حَصَلَ المُصَحِّحُ في كلٍّ واحدٍ منهم».

وقيل: «بل يَلزَمُه تحرِّي الأكمَلِ في معرفةِ علومِ الاجتهادِ، لِيَقْوى ظنُّ الصحّةِ لِفَتْواه، كالمُجتهِدِ: يَلزَمُه تحرِّي أقوَى الأماراتِ الدالّةِ على الحُكْم»[1].

والصحيحُ: جوازُ تقليدِ المفضول، معَ كمالِ أسبابِ الاجتهاد، والثِّقةِ بعَدَالتِهِ وسُكونِ القلبِ إلى فَتْواه.

والدليلُ على ذلكَ: أنّ الإفتاءَ قد شُهِرَ في زمنِ الصحابةِ من جماعةٍ فيهمُ الفاضلُ والمفضولُ ولم يُنكِرْ أحَدٌ منهم إفتاءَ المفضول، ولم يُعنِّفْ سائلَه، ولو كان ذلكَ غيرَ واسعٍ للناسِ ما سكَتَ عليهِ الصحابة، فهُوَ إجماعٌ على جوازِهِ منهم.

وكذلكَ، وقَعَ في زمنِ التابعينَ وتابعيهم إلى يومِنا هذا، ولا نَكِيرَ مِن أحدٍ منَ المسلمين، فكان إجماعاً منَ التابعينَ ومَن بعدَهم أيضاً، فلا وجْهَ للقولِ بخلافِهِ.

أمّا قياسُ المُقلِّدِ على المُجتهِدِ في ذلك فممنوعٌ؛ لأنّ المُجتهِدَ إنّما يَلزَمُهُ النظَرُ في الأدِلَّةِ، والعاميُّ إنّما يَلزَمُه سؤالُ العلماء، وعلى العالِمِ النظَرُ له، فإذا سألَ عالِماً منَ العُلماءِ، كان قد أَدَّى ما شُرِعَ في حقِّه.

فإذا وجَدَ السائلُ عالِمَيْنِ أحدُهما أعلَمُ والآخَرُ أورَعُ، فقدِ اختَلَفوا: هلِ الأعلَمُ أوْلى أمِ الأورَع؟ فقيل: «الأعلَمُ، لقوّةِ معرفتِهِ مآخذَ الحُكم»[2].

وقيل: «الأورعُ لجِدِّهِ واجتهادِهِ في تَوْفيةِ الاجتهادِ حقَّه، وتَوَقِّي التقصير.

(١) انظر «المحصول» (٨٢:٦) للفخر الرازي، و«حاشية البنّاني على المحلّي» (٣٩٦:٢).
(٢) انظر: «التلخيص» (٤٦٥:٣) للجويني.

والصحيحُ الأول، إذا كَمُلَتْ عدالتُه؛ لأنّ العدالةَ تَصُونُه منَ التقصيرِ فيما يَلزَمُه الوفاءُ به، «أمّا إذا انخَرَمَتْ عدالتُه، فلا يصحُّ تقليدُه اتِّفاقاً»[١].

فإذا استَوى المُجتهِدونَ في العِلم والفضلِ:

فقيلَ: «إنّ السائلَ يُخيَّرُ في الأخْذِ بأيِّها شاء، كالمُجتهِدِ إذا تساوَتْ معَهُ الدِّلالات»[٢]، وهُوَ مذهبُ عليِّ بنِ عزره[٣]، والحسَن بنِ أحمد[٤].

وقيل: «بل يأخُذُ بالأخَفّ في حقِّ الله، لقولِهِ تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ (البقرة:١٨٥) وبالأشدِّ في حقوقِنا؛ لأنهُ أحوَط».

وقيلَ: «بل يأخُذُ بأولِ فُتْيا؛ لأنهُ ـ بسؤالِهِ ـ قد لَزِمَه قَبولُه».

وقيل: «بل يُخيَّرُ في حقِّ اللهِ تعالى بيْنَ أيِّها شاء، لقولِهِ تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، وأمّا في حقِّ العبادِ فيأخُذُ بالحُكمِ لترتفعَ الخُصومةُ، لوِ اختارَ أيَّها واختارَ خصْمُه خلافَه[٥]، واللهُ أعلم.

ثُمَّ إنهُ أخَذَ في بيانِ الاجتهادِ في زمَنِ النبيِّ ﷺ، فقال:

وفي زمانِ المُصطفى قد وقَعا ... منَ الصّحابةِ اجتهادٌ سُمِعا
مثلَ صَلاةِ العصرِ في قُرَيظةِ ... وفي بَني النضيرِ قَطْعُ اللِّينةِ

(١) انظر «العضد على ابن الحاجب» (٢:٣٠٧)، و«فواتح الرحموت» (٢:٤٠٣) للأنصاري.

(٢) انظر: «البرهان» (٢:٨٧٦) للجويني، و«زوائد الأصول» للأسنوي.

(٣) هو الإمام الفقيه علي بن عَزرة السامي الأزكوي، عاش في القرن الثاني للهجرة في أيام الوارث بن كعب. انظر: «إتحاف الأعيان» (١:٤٣٠) للعلاّمة البطاشي.

(٤) أبو علي الحسن بن أحمد العقري النزواني. كان قاضياً للخليل بن شاذان. وكان من أهل الورع والصيانة أنفق ماله الخاص على مدرسة له. ورجَّح البطاشي كونه ممّن عاش في القرن السادس. انظر «إتحاف الأعيان» (١:٢٤٨).

(٥) انظر «المحصول» (٦:٨) للفخر الرازي و«كفاية الأصول» ص٤٦٤ للخراساني.

قد تقَدَّمَ ـ في أولِ رُكنِ السُّنة ـ الكـلامُ في اجـتهادِهِ ﷺ، وهل هُـوَ واقعٌ منهُ أم غيرُ واقع. ونَذكُرُ هاهنا حُكمَ الاجتهادِ مِن غيرِهِ في زمانِهِ (عليهِ الصَّلاةُ والسلام).

وقدِ اختَلَفَ الأُصوليونَ في صحَّةِ الاجتهادِ في عهدِهِ ﷺ، فقال الأكثرُ منَ العلماءِ «بصِحَّتِه في غَيْبتِه» [(١)].

ومنهم: مَن مَنَعَ الاجتهادَ في عصرِه ﷺ في الغَيْبةِ والحضْرة، لإمكانِ الرجوعِ إليهِ بالمُشافَهةِ أوِ المُراسَلة، ولأنّ الاجتزاءَ بالاجتهادِ معَ وجودِ النبيِّ ﷺ اجتزاءٌ بالظنِّ عنِ العِلم[(٢)].

وحُكِيَ عن جماعةٍ منَ الأُصوليِّينَ «التوقُّفُ في جوازِهِ بحضْرتِه، وإن جازَ في غَيْبتِه[(٣)].

والصحيحُ: أنّ الاجتهادَ في عهدِهِ ﷺ جائزٌ وواقع، والدليلُ على ذلكَ: ما رُويَ أنه ﷺ أمَرَ بلالاً فأذَّنَ في الناس: «مَن كان سامعاً مُطيعاً فلا يُصَلِّيَنَّ العصرَ إلاّ ببني قُرَيْظة»[(٤)]. وهم: طائفةٌ منَ اليهودِ بالمدينةِ من حُلَفاءِ الأَوْسِ عزَمَ رسولُ اللهِ ﷺ على غَزْوِهم، فسارَ الناسُ إليهم، وقد شغَلَ جماعةً منَ الصحابةِ ما لم يكُنْ لهُم منهُ بُدٌّ، عن المَسِيرِ لبني قُرَيْظَةَ، ليُصَلُّوا بها العصرَ، فأَخَّروا صَلاةَ العصرِ إلى أن جاءوا بعدَ عشاءِ الآخرةِ امتثالاً لقولِهِ ﷺ: «لا يُصَلِّيَنَّ العصرَ إلاّ في بني قُرَيْظة»، فصَلُّوا العصرَ بها بعدَ عشاءِ الآخرة، وبعضهُم صلَّى العصرَ في وقتِها في أماكنِهم وقالوا: ما يريدُ رسولُ اللهِ ﷺ منّا أن نَدَعَ

---

(١) وعزاه الشيرازي إلى بعض المتكلمين في «شرح اللمع» (١٠٨٩:٢).

(٢) انظر «حاشية البنّاني على المحلّي» (٣٨٧:٢).

(٣) انظر «التلخيص» (٣٩٨:٣) للجويني.

(٤) أخرجه البخاري (٤١١٩) ومسلم (١٧٧٠) من حديث ابن عمر ولتمام الفائدة انظر «زاد المعاد» (١٣٠:٣) لابن القيّم.

الصَّلاةَ ونُخرِجَها عن وقتِها، وإنّما أراد الحَثَّ على الإسراع، فما عابَهمُ اللهُ في كتابِهِ، ولا عنّفَهم رسولُ اللهِ ﷺ؛ لأنَّ كُلاً منَ الفريقيْنِ مُجتهِد.

وكذلكَ ما نُقِلَ مِن تقريرِه (عليهِ الصلاةُ والسلامُ) للرجُليْنِ اللذَيْن أحدُهما يقطَعُ اللِّينةَ مِن نخلِ بني النَّضيرِ، والآخَرُ يُصلحُ ذلك، وقد تقَدَّمتْ حكايتُهما ونزَلَتِ الآيةُ بتصويبِهما[١]، وذلكَ قولُه تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (الحشر: ٥).

وكذلك ما نُقِلَ مِن خبرِ معاذٍ حينَ وجَّهَه ﷺ إلى اليمنِ، وقد قال: «أَجتَهِدُ برأيي»[٢] وأقرَّهُ ﷺ.

وكذلكَ قولُه ﷺ لأبي موسى حينَ وجَّهَهُ إلى اليمنِ: «اِجتَهِدْ برأيِك»[٣].

قال المانعونَ: «تجويزُ الاجتهادِ في عصرِهِ يؤدِّي إلى الاستغناءِ عنهُ ﷺ»[٤].

وأُجيبَ بأنه: لا يؤدِّي إلى ذلكَ؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ هُوَ المُبلِّغُ، والآمِرُ بالاجتهادِ، والمُبيِّنُ لأُصولِ الحادثةَ، وما يُقاسُ عليه، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّهُ أخَذ في بيانِ إمكانِ خُلوّ بعضِ الأزمنةِ من مُجتهدٍ، فقال:

ومُمكِنٌ خُلوُّ بعضِ الزمَنِ　　على الصحيحِ مِن فقيهٍ فَطِنِ

اختَلَفوا في إمكانِ خُلُوِّ الزمانِ من مُجتهِدٍ يُرجَعُ إليهِ عندَ الحادثة:

---

(١) سبق تخريجه. وفي سياق القصة اختلافٌ عند النسائي في «السنن الكبرى» (١١٥٧٤).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٥٩٢)، والترمذي (١٣٢٧) من حديث الحارث بن عمرو.

(٣) لم أجده فيما بين يديّ من مصادر التخريج.

(٤) انظر «المستصفى» (٢:٣٥٤) للغزالي، و«حاشية البنّاني على المحلي» (٢:٣٨٧).

فقيلَ: «جائزٌ أن يخلُوَ الزمانُ منَ المُجتهِد»، واختارَهُ البَدْرُ[(١)]، وهُوَ الصحيح. وأظُنُّ أنهُ مذهَبُ الجمهور.

وقيلَ: «لا يجوزُ خُلوُّهُ مِن مُجتهِد»، ونُسِبَ هذا القولُ إلى الجبائيِّ والحنابلةَ[(٢)].

وقال ابنُ دقيقِ العيدِ[(٣)]: «لا يجوزُ خُلُوُّ الزمانِ منَ المُجتهِد ما لم يَتَداعَ الزمانُ بِتَزلْزُلِ القواعد، فإن تَداعى، بأنْ أتَتْ أشراطُ الساعةِ الكبرى: كطلوعِ الشمسِ مِن مَغرِبها وغيرِ ذلكَ، جازَ الخُلوُّ عنه»[(٤)].

والمَنْعُ مِن خُلوِّهِ مطلقاً هُوَ مُقتضَى مذهبِ منَ مَنَع تقليدَ الميّت؛ لأنُه إذا مُنِعَ مِن تقليدِ الميِّت، وَجَبَ أن يكونَ في كلِّ زمانٍ مُجتهِدٌ يجوزُ للناسِ أخْذُ دينِهم عنهُ، لقولهِ تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)، ولا يأمرُنا (تعالى) أن نسألَ غيرَ موجود، والتكليفُ بذلكَ ممّا لا يُطاقُ، فلَزِمَ وجودُ المُجتهِدِ في كلِّ زمان، ونحنُ لا نَمنَعُ مِن تقليدِ الميِّت، بل نُجوِّزُه، فلذا نُجوِّزُ خلُوَّ الزمانِ منَ المُجتهِد[(٥)].

اِعْلَمْ أنهمُ اختَلَفوا في جوازِ تقليدِ الميّتِ على ثلاثةِ مذاهبَ[(٦)]:

(١) في «شرح مختصر العدل والإنصاف» ص٥٢٣، ولتمام الفائدة انظر «الإحكام» (٤:٢٣٩) للسيف الآمدي، و«فواتح الرحموت» (٢:٣٩٩) للأنصاري.

(٢) انظر «البحر المحيط» (٤:٤٩٧) للبدر الزركشي حيث ذكر مَيْلَ بعضِ الشافعية أيضاً إلى قولِ الحنابلة منهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني.

(٣) إمام الشافعية في زمانه، الفقيه المجتهد النظّار أبوالفتح محمد بن علي بن وهب القشيري (ت٧٠٢هـ) تفقَّه بالعزِّ بن عبدالسلام وغيره من فحول الشافعية. وله التصانيف القاضية بإمامته في العلم. له ترجمة في «تذكرة الحفاظ» للذهبي (٤:١٤٨١)، و«طبقات الشافعية الكبرى» (٩:٢٠٧) للتاج السُّبكي.

(٤) قاله في خطبة كتابه «الإلمام» ونقله البدر الزركشي في «البحر المحيط» (٤:٤٩٧).

(٥) وهو الذي جزم به ابن الحاجب في «المختصر» (٤:٥٩٨) بشرح التاج السبكي.

(٦) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «المعتمد» (٢:٣٦٠) لأبي الحسين البصري، و«أدب المفتي والمستفتي» ص١٦٠ لابن الصلاح.

قيلَ بجوازِهِ مُطلقاً(١).

وقيلَ بمَنْعِهِ مُطلقاً(٢).

وقيلَ: «إن أفتاهُ في حياتِهِ بَقِيَ على تقليدِهِ فيما كان قد أَفْتاهُ به، وإن ماتَ ولم يَسمعِ الفَتْوى منهُ في حياتِهِ، وإنّما نُقِلَتْ إليهِ بعدَ موتِهِ، فلا يجوزُ لهُ تقليدُه حينئذ، إذْ لا يُعقَلُ تقليدُه مَن قد سَقَطَ عنهُ التكليفُ بالموت»(٣).

قالوا: وهل هُوَ إلاّ كأنْ يَلتزِمَ رجُلٌ تقليدَ رجُلٍ ذاهبِ العقْلِ في الحالِ مجنوناً لا تكليفَ عليه، فيقولَ: قدِ التزَمْتُ مذهبَ هذا المجنونِ فيما كان اجتهَدَهُ قبلَ جنونِهِ؟ أو كمَن يَلتزِمُ مذهبَ رجُلٍ قد كَفَر بعدَ اجتهادِهِ، أو فَسَقَ، وكان عَدْلاً عندَ الاجتهاد؟ قالوا: وتقليدُ المجنونِ والكافرِ والفاسقِ لا يجوزُ بالإجماع، فكذلكَ الميِّت؛ لأنهُ مُساوٍ لهم»(٤).

ورُدَّ: بأنهُ إن صَحَّ الإجماعُ على مَنْعِ ابتداءِ تقليدِهم حالَ الجنونِ والكُفْرِ والفِسْق، فيما كانوا قدِ اجتَهَدوا فيه، فلعلَّهُ لِمانعٍ آخر، وهُوَ لُحوقُ التُّهمةِ لهم فيما سَبَقَ منَ اجتهاداتِهم وتجويزُ صُدورِها عن مِثلِ الأحوالِ التي هُم عليها في الحال.

قيل: **وتقليدُ الحيِّ أَوْلى، لِوجهيْنِ**(٥):

أحدُهما: أنهُ مُجمَعٌ على صحتِه، إلاّ مَن منَعَ التقليدَ في الفروع، بخلافِ الميِّت.

(١) وعليه أكثر الشافعية. ونقل الزركشي في «البحر المحيط» (٥٧٨:٤) عن الشافعيِّ أنه قال: المذاهبُ لا تموتُ بمَوْتِ أربابِها.

(٢) وهو منقولٌ عن القاضي الباقلاني، وقال الرُّوياني من الشافعية: إنَّهُ القياس، وهو اختيار الفخر الرازي كما في «البحر المحيط» (٥٧٩:٤) للزركشي.

(٣) انظر «منهاج الوصول» ص٤٥٣ للمرتضى الزيدي، و«حاشية البنّاني على المحلّي» (٣٩٥:٢).

(٤) انظر المرجعَيْن السابقَيْن.

(٥) انظر «بيان الشرع» (١٠٨:١) للكندي و«المنخول» ص٤٨٠ للغزالي.

وثانيهما: أنّ الحيَّ نعلَمُ استمرارَه على القولِ بذلك الاجتهاد، والميِّتُ لا نأمَنُ أنهُ لو كان حيّاً ترجَّحَ لهُ خلافُ ما قد قال به، واللهُ أعلم.

ثُمّ إنّهُ أخَذَ في بيانِ الرُّكْنِ الثاني من رُكْنَيِ الاجتهاد، وهُوَ: محلُّ الاجتهادِ، فقال:

أمّا مَحَلُّ الاجتهادِ فهْوَ ما لم يكُنِ الإلهُ فيه حَكَما
ولم يَرِدْ فيهِ عنِ الرسولِ ولا عنِ الإجماعِ في المنقولِ
فإنّهُ في مِثْلِ ذي القضيّةِ تَمَّ اجتهادُ عُلماءِ الأُمّةِ

محِلُّ الاجتهادِ[1]: حادثةٌ لم يوجَدْ فيها حُكْمٌ عنِ اللهِ تعالى: في كتابِهِ، ولا على لسانِ رسولِهِ، ولم يُنقَلْ في حُكْمِها إجماعٌ منَ المسلمين، فإنْ كان في الحادثةِ شيءٌ منَ الأحكامِ الثلاثةِ، وَجَبَ اتِّباعُه وحَرُمَتْ مُخالفتُه إجماعاً.

وإن لم يوجَدْ فيها حُكْمٌ منَ الأصولِ الثلاثة، وَجَبَ هناك الاجتهادُ على مَنْ أطاقَهُ منَ الأُمة، وفيها لَزِمَ العاميَّ التقليدُ إذا شاءَ العمَل.

فقولُه: (فإنّهُ في مِثْلِ ذي القضيةِ)... إلخ، القضيةُ المشارُ إليها هيَ القضيةُ التي لم يوجَدْ فيها نصٌّ ولا إجماع.

ومعنى قولِه: (تَمَّ اجتهادُ عُلماءِ الأُمّةِ) أي: كَمُلَ لهم حُكْمُ الاجتهادِ في تلك القضية، فالقضيّةُ المنصُوصُ على حُكْمِها لا يَتِمُّ لأحدٍ اجتهادٌ فيها، وإن نظَرَ في أصولِها فإنّما غايةُ نظَرِه العِلمُ بحُكمِها مِن أصلِها، والتسليمُ لها، ولا يصحُّ خلافُها، بخلافِ القضيةِ الخاليةِ منَ النصوصِ والإجماعِ، فإنّ اجتهادَ العلماءِ فيها تامٌّ، بمعنى أنهُ مُستوَفٍ لحُكمِ الاجتهادِ.

(١) نقله أبو يعقوب الوارجلاني عن أبي الربيع سليمان بن يخلف كما في «الإنصاف» (٢:٢٠).

وتوضيحُهُ: أنّ الاجتهادَ في القَطْعيّات ـ وإن جازَ ـ لا يكونُ جامعاً لأحكامِ الاجتهاد، وإنّما يجوزُ لأجْلِ الاطمئنانيّةِ واليقين، وأنّ الاجتهادَ في الظّنيات مُستكمِلٌ لأحكامِ الاجتهاد.

ففي ذِكْرِ التمام براعةُ حُسنِ الاختتام، فإن في هذا المقامِ، قد انتهى الكلامُ على الأدِلّةِ والأحكام. واللهُ الموفِّق، وبيَدِهِ خزائنُ كلِّ شيء، والحمدُ للهِ ربِّ العالمين. ثُمّ قال:

(تتمّةٌ)

قد أشْرَقَتْ شمسُ الأُصولِ في سما   تحقيقِها وأظهَرَتْ ما أُبْهِما

يقال: أشرَقَتِ الشمسُ، وشَرَقَتْ: إذا طلَعَت، وفرَّقَ بعضُهم بيْنَ الإشراقِ والشُّروق، فخَصَّ الشروقَ بالطلوع، والإشراقَ بانتشارِ الضَّوءِ[1]. فالإشراقُ عندَهم: ظهورُ ضَوءِ الشمس، استعارَهُ هنا لتمامِ هذا النظام.

وَرَشَّحَ الاستعارةَ بذِكْرِ السماءِ.

وشمسُ الأُصولِ: عَلَمٌ على هذه المنظومة، سمَّيْتُها بذلكَ لتوضيحِها قواعدَ الأصول، فكما أنّ الشمسَ، الذي هُوَ الكوكبُ المُضيءُ نهاراً، ينكشِفُ بهِ كلُّ ظُلمة، ويَظهَرُ بهِ كلُّ خَفِيٍّ عن الأبصار، كذلك هذه المنظومةُ ينكشفُ بها للعقول، كلُّ ما كان مُختفياً عنها.

ولمّا كانتْ معانيها قد لا يَفهَمُها الضعيفُ وإن كانت واضحةً لأهلِ البصائر، احتَجْنا إلى تبيينِها إعانةً للسالكين، فوضَعتُ عليها هذا الشرحَ وسمَّيْتُه بـ «طلعةِ الشمس».

---

(١) انظر «الصحاح» (٤:١٥٠١) للجوهري.

ووجْهُ المناسبةِ في ذلك ظاهرٌ، وهُــوَ: أنّ الأبصارَ لا تُــدرِكَ هذا الكوكبَ إلاّ بعدَ طلوعِــهِ، فشبَّــهْنا هـذا الشرحَ بـذلكَ الطـلوع؛ لأنّ معـانيَ هــذا النظمِ لا تُــدرِكُه غالبُ البصائرِ. إلاّ بالشرح. والتحقيقِ: إثباتُ المسألةِ بــدليلِها والتكلُّمِ بالحق.

والوجْهُ الثاني هاهنا أظهَرُ، والإظهارُ: نقيضُ الإخفاء. والإبهامُ هُوَ الإخفاء. والمعنى: أنّ هذا النظْمَ المسَمَّى بـ «شمسِ الأصولِ» قد تَمَّ مُلتبِساً بالتحقيق، ومُبيِّناً ما كان مِن قبلِهِ مُختفياً، واللهُ أعلم.

ثم قال:

وأبــرزتْ مُخــدَّراتِ الــفنّ في قالَبِ النظمِ البديعِ الحُسْنِ

يقال: أبرَزَ الشيءَ: إذا أخرَجَه مِن مكانٍ مُستترٍ إلى مكانٍ مُنكشف.

والمُخدَّراتُ: النساءُ المُقيماتُ في الخِدْر، وهُوَ الحجابُ المضروبُ عليهنَّ. والمرادُ بهِ هاهنا: المسائلُ المستترةُ، وهي قواعدُ الأصول.

والفنُّ بمعنى النوع، والمرادُ به هنا: أصولُ الفقه.

وقد كثُرَ إطلاقُهمُ اسمَ الفنِّ على العِلم، فيقولونَ: فنُّ الأصول، وفنُّ الفقه، وفنُّ الكلام، إلى غيرِ ذلك، ويسَمُّون الجميعَ فنونَ العِلم.

والقالبُ: آلةٌ قانونيةٌ يُعرَفُ بها مقاديرُ الأشياءِ المُنطبعةِ كالذهبِ والفضةِ والحديدِ والرصاص، بحيثُ يُصَبُّ فيها ذلك الشيءُ فتَخْرُجُ على الحالةِ المقدَّرةِ المعلومة، شبَّهَ النظمَ به؛ لأنّ النظمَ: آلةٌ قانونيةٌ أيضاً يُعرَفُ بها أوزانُ الشعر على جهةٍ مخصوصة.

والبديعُ: الحسَنُ، وفي إضافتِهِ إلى الحسَنِ مبالغةٌ ظاهرة.

والمعنى: أنّ هذه المنظومةَ أبرَزَتِ المُسْتَتِرَ مِن قواعدِ الأصولِ في النظمِ الحسَنِ الذي هُوَ كالقالَبِ للأشياءِ، والله أعلم.

ثُمَّ قال:

وبيّــنَتْ عُجَــابَ هـــذا العِلمِ ولــيَّـنْــتُ صِـعــابَـهُ للفَهْمِ

التبيينُ: بمعنى التوضيح.

والعُجَابُ: اسمٌ لِمَا يُتعجَّبُ منه، لغرابتِهِ في النفوس واستعظامِها له.

والتليينُ: عبارةٌ عن جعلِ الشديدِ ليّناً، واللِّيْنُ: لَطافةٌ مخصوصةٌ تُحمَدُ تارَةً، وتذَمُّ أخرى بحسَبِ المقاصد واختلافِ الأحوال.

والصّعابُ: جمعُ صعب، وهُو: ما تشدَّد منَ الإبل. استعارَهُ هنا لِمَا صَعُبَ على الفَهمِ من قواعدِ الأصول.

والفهمُ: الإدراكُ، يقال: فهِمَ المسألَةَ: إذا عرَفَها.

والمعنى: أنّ هذه المنظومةَ وضَّحَتْ مِن هذه العِلم ما يُتَعجَّبُ منهُ لعِظَمِه في النفوس، ولعزّةِ وجودِهِ، وقرَّبَتْ للفهمِ ما صَعُبَ عليهِ معرفتُه، واللهُ أعلم.

ثُمّ قال:

وذَلَّلَــــتْ قطوفَـــهُ تـــذليـــلا وصَــيَّــرَتْ مَـخُـوفَـهُ سبيلا

يقال: ذَلَّلْتُ الدابّةَ: إذا جعَلْتَها سهلةً مُنقادة، فهِيَ ذَلُول، أي: لا تمتنعُ على قائدِها، ولا تتصَعَّبُ على راكبِها.

والقطوفُ: جمعُ قِطْفٍ، وهُوَ ما يُقتَطَفُ منَ الثمَر.

والمَخُوفُ: ما يُحاذَرُ منه.

والسبيلُ: الطريقُ، والمرادُ به الطريقُ الآمِن.

والمعنى: أنّ هذه المنظومةَ جعَلَتْ ثمارَ الأصولِ سهلةً لقُطّافِها لا تَمتنعُ عليهم كيفَ شاءوا، وأنها صَيَّرتِ المكانَ الذي يُحاذَرُ مِن سُلوكِه طريقاً آمناً يَسلُكُهُ كلُّ طالب.

والجميعُ تمثيلٌ، واللهُ أعلم.

ثُمّ قال:

فسَهَّلَتْ للسالكـينَ مَقصِـدا وأَهَّلَـتْ للرائديـنَ مَـورِدا

يقال: سهَّلْتُ الشيءَ: إذا جعلتَه سهلاً. والسهلُ: نقيضُ الحزَن، والحزَنُ: المكانُ الصُّلبِ الشديد. والسالكين: جمعُ سالك، وهُوَ: الآخِذُ في السَّيرِ، والمرادُ بهِ هاهنا الطالبونَ للعِلم.

والمَقصِدُ: موضعُ القَصْدِ وهُوَ التوجُّه، يقال: قصَدَ فلانٌ فلاناً: إذا توجَّهَ إليه. وتأهيلُ الشيءِ: جعْلُه أهلاً لِمَا أُعدَّ له، أي: صالحاً لذلك.

والرائدينَ: جمعُ رائد: وهُوَ: مَن يطلُبُ الماءَ للرُّفْقة، والمَورِدُ ـ وِزَانَ مسجدٍ ـ موضعُ الورود، والمعنى: أنّ هذه المنظومةَ جعَلَتْ لطُلابِ العلم طريقاً سهلاً يتوجَّهونَ فيهِ إلى مطلوبِهم، وهيَّأتْ لهم غايةَ مرادِهم منهُ، واللهُ أعلم.

ثُمّ قال:

وأحمَـدُ اللهَ الجزيـلَ المِنَنِ على تَمامِها بهـذا السَّـنَنِ
حمداً بهِ أكونُ مِن أهلِ الـوفا بدِينِه والتابعيـنَ المُصطفى
صلَّى علـيهِ ربُّنـا وسَلَّـما وزادَهُ مِـن فضلِهِ وكَرَّمـا
ورفَـعَ اللهُ لـواءَ الحـمدِ لـهُ علـى كلِّ مُحِـقٍّ مُهْـدَي

يقال: جَزُلَ الخطبُ: إذا عظُمَ وكثُر، ثُمّ استُعيرَ لِسعَةِ العطاء.

وجزيلُ المِنَنِ: واسعُها. والمِنَنُ: جمعُ مِنّةٍ بالكسر، وهي: النِّعمة، وأمّا المنّةُ بالضَّمِّ، فهيَ القوةُ.

والسَّنَنُ: **قال في «المصباح»**[1]: الوَجْهُ منَ الأرض، وفيهِ لغات: أجوَدُها بفتحتيْنِ، والثانيةُ بضمَّتيْن، والثالثةُ وِزانُ رُطَب»، قال: ويقالُ: تنَحَّ عن سَنَنِ الطريق، وعن سَنَنِ الخيلِ، أي: عن طريقِها، وفلانٌ على سَنَنٍ واحد. والسَّنَنُ في البيتِ بمعنى الطريق.

والوفاءُ بالشيء: الإتيانُ به على وَجْهِ التمام.

والدِّينُ هُوَ: ما شُرِعَ لنا، وهُوَ والمِلّةُ والشريعةُ بمعنىً واحد، والمصطفى بمعنَى المختار. يقالُ: اصطفاهُ: إذا اختارَهُ، وقد تقدَّمَ معنى الصلاةِ والسلام.

والفضْلُ: الخيرُ. والتكريمُ هنا بمعنى التعظيم.

واللواءُ: علَمُ الجيشِ، وهُوَ دونَ الراية.

والحمدُ: الثناءُ على جهةِ التبجيلِ والتعظيم.

والمُحِقُّ: مَن أصابَ الحق، ومَن جاء بالحقِّ.

والمَهْدي: الدالُّ على الهدى.

والمعنى: أُثني على اللهِ تعالى واسعِ المِنَنِ على تمامِ هذه المنظومةِ بهذا الطريقِ المحمود، ثناءً يكونُ سبباً لي في كوني مِن أهلِ الوفاءِ بما شرَعَ لنا منَ الهُدى، ومنَ التابعينَ لمَنِ اختارَهُ اللهُ لنا نبيّاً، وعلى رسالتِهِ أميناً ﷺ، وزادَ

(١) «المصباح المنير» ص١١١ للعلّامةِ الفيُّومي.

مقامَهُ العاليَ منَ الخيراتِ الكثيرةِ التي لا يَعلَمُ كُنهَها إلاّ هُوَ سبحانَهُ وتعالى، وزاد في تعظيمِهِ وتجليلِهِ، وأعلى له المنزلةُ على كلِّ نبيٍّ جاء بالحقِّ، وهَدَى إليه.

وفيه إشارةٌ إلى طلبِ المقامِ المحمودِ لهُ ﷺ، المشارِ إليهِ بقولِه تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ (الإسراء: ٧٩).

قال البيضاويُّ[١]: «وهُوَ مُطلقٌ في كلِّ مقامٍ يتضمَّنُ كرامة».

قال: «والمشهورُ أنهُ مقامُ الشفاعة»، لِمَا رَوَى أبو هريرة أنهُ (عليه الصلاةُ والسلام) قال: «هُوَ المقامُ الذي أشفَعُ فيه لأُمتي»[٢] واللهُ أعلم. قال:

وشَـمَلَتْ صَلاتُه أهلَ الهـدى — مِـن آلِـهِ وصَحبِـه سـمَّ العِـدَا
الضاربينَ الهامَ فـي الهيجاءِ — حتـى اسـتقامَتْ سـبُلُ العَلْياءِ
والتابعـينَ المُقْتَفِينَ إثْرَهـم — والباذِلِـنَ للإلـهِ نَصْرَهـم
فبَذَلوا النفـوسَ أيَّ بـذْلِ — وختَـمَ اللهُ لهـم بالفضْـلِ

شمَلَتْ: بمعنى عمَّتْ، يقال: شَمَلَ المطَرُ الناحيةَ: إذا عمَّها. وصَلاتُه: أي رحمتُه.

والهدى: يُطلقُ على البيانِ، وعلى التوفيقِ، وعلى ما لم يُعلَمْ إلاّ مِن لسانِ الأنبياء.

---

(١) «تفسير البيضاوي» ص٣٨٢. والبيضاوي: هو الإمام الجليل أبو الخير ناصر الدين عبدالله بن عمر ابن محمد البيضاوي (ت٦٨٥هـ). من أعيان الشافعية. وتفسيره اختصر به «الكشاف» للزمخشري. و«مفاتيح الغيب» للفخر الرازي. وله «المنهاج» المشهور في أصول الفقه. انظر ترجمته في «طبقات السبكي» (٨:١٥٧)، و«شذرات الذهب» (٥:٣٩٢).

(٢) وهو ثابتٌ في «الصحيح» أخرجه البخاري (٤٧١٨) من حديث ابن عمر والترمذي (٣١٣٧) من حديث أبي هريرة وفي الباب من غير واحدٍ من الصحابة. وقد استقصى الحافظ ابن كثير الأحاديث الواردة في تفسير هذه الآية في «تفسير القرآن العظيم» (٥:١٠٥). ولتمام الفائدة، انظر «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» للقاضي عياض (١:١٣٧) بحاشية العلاّمة الشُّمُنّي.

والسَّمُّ - بالفتحِ في لغةِ الأكثر، وبالضَّمِّ في لغةِ أهلِ العاليةِ، وبالكسرِ في لغة تَمِيم - هُوَ: القاتلُ منَ المطعومات.

والهامُ: جمعُ هامةٍ، وهيَ ـ منَ الشخصِ ـ : رأسُه.

والهيجاءُ: الحرب.

واستقامةُ الشيء: استواؤهُ واعتدالُه.

والسبُلُ: جمعُ سبيل، كطريقٍ وزْناً ومعنى.

والعُلْيا ـ في اللغةِ ـ خلافُ السُّفْلى، تُضَمُّ العيْنُ فتُقصَر، وتُفتَحُ فتُمَدّ. قال ابنُ الأنباري[1]: «والضَّمُ معَ القصرِ أكثرُ استعمالًا، فيقال: شَفَةٌ عُليا وعَلْياء. وأصلُ العُلْيا: كلُّ مكانٍ مُشرِف، ثُمّ استُعمِلَ عُرْفاً في شَرِفِ الخِصَال، ومكارِمِ الأحوال، والمرادُ بهِ هاهُنا دينُ اللهِ الذي شرَعَهُ لعبادِهِ».

والتابعينَ: جمعُ تابع، وهُوَ في العُرفِ: مَن أدرَكَ الصحابةَ، أو بعضَهم، ولم يُدرِكِ النبيَّ ﷺ. والمرادُ بهِ هاهنا: كلُّ مَن سلَكَ طريقةَ الصحابةِ واهتدَى بهُداهُم.

والاقتفاءُ: الاتِّباع.

والإِثْرُ: ـ بكسرِ الهمزةِ والسكون ـ بمعنى الأثَرِ بفتحتيْنِ، كنايةً عنِ الاتِّباع حَذْوَ النعلِ بالنعل. يقال: جئتُ في إثْرِه: إذا اتَّبعْتَه عن قُرب.

والباذلينَ: جمعُ باذِل وهُوَ: مَن يسمَحُ بالشيء ويُعطيهِ ويُبيحُه عن طِيبِ

(١) نقله الفيومي في «المصباح المنير» ص١٦٢. وابن الأنباري: هو الإمام اللغوي أبو بكر القاسم بن محمد بن بشار (ت٣٢٨هـ) صاحب التصانيف النافعة. وأشهرها «شرح المفضليات»، و«شرح القصائد السبع»، و«الزاهر في معاني كلمات الناس»، وغير ذلك من التواليف القاضية بإمامته، له ترجمة في «وفيات الأعيان» (٤:٣٤١) لابن خلِّكان.

نفْس، والنصرُ: التقوية، وفي الكلامِ حذفٌ تقديرُه: والباذلينَ لِدِينِ اللهِ نصْرَهم، فإنّ المنصورَ إنّما هُوَ دينُه تعالى، وذلك معنى قولِه تعالى: ﴿إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ﴾ (محمد: ٧) أي: إن تَنصُروا دينَ الله ينصُرْكمُ اللهُ[1]، أو معناهُ: إن تَمتَثِلوا أمرَ اللهِ في الجهادِ ينصُرْكُمُ اللهُ على عدوِّكم، فيكونُ في الآيةِ مُشاكَلة.

والنفوسُ: الأرواح.

والخَتْمُ في اللغةِ: الطَّبْع، يقال: ختَمتُ الكتابَ ونحوَه خَتْماً، وختَمْتُ عليهِ: إذا طبَعْتُ عليه، ويُطلَقُ على آخِرِ الشيءِ، فيقالُ: ختَمْتُ القرآن، أي: حفِظْتُهُ على ظهْرِ الغيبِ حتى بَلَغْتُ آخرَه.

والمرادُ بهِ هاهنا آخرُ العمل، أي: جعَلَ اللهُ خاتمةَ أعمال هؤلاءِ المذكورينَ خيراً، ختَمَ اللهُ لنا بمِثْلِ ما ختَمَ لهم وتقبَّلَ منّا ومنهُم صالحَ أعمالِنا، وستَرَ عوراتِنا، وأقالَنا عثَراتِنا، وتَجاوَزَ عن هَفَواتِنا، وغفَرَ لنا زَلاّتِنا، بحُرمةِ ذي المَنصِب الكامل، والشرَفِ التامِّ، نورِ الكونيْنِ وسيِّدِ الثقَلَيْنِ صلّى اللهُ عليهِ وعلى آلهِ وصحبِهِ وتابعيهِم وسلَّم تسليماً كثيراً والحمدُ للهِ ربِّ العالمين، ولا حولَ ولا قوَّةَ إلاّ باللهِ العليِّ العظيم.

***

قال المؤلّفُ: هذا آخرُ هذا الشرحِ الذي مَنَّ اللهُ بكتابتِهِ على هذا النظْم، ولقد جمَعتُه مِن كُتُبِ الأصول، وزِدتُ فيه فوائدَ لا تَخفى على مَنْ كان مُطَّلعاً على هذا الفنِّ.

ولقد أخذتُ غالَبهُ:

---

(١) وهو قولُ الزمخشري في «الكشاف» (٣١٨:٤).

مِن «منهاجِ الأصول». ومن «شرحِ البدرِ الشّمَاخيِّ على مختصَره».

ومن «مرآةِ الأصول» وحاشية الإزميري عليها.

ومِن «شرحِ المحلَّى على جَمْعِ الجوامع» و«حاشيةِ البُنانيِّ» عليه.

ومِن «التلويح على التوضيح».

فتارةً آخُذُ المعنى مِن هذه الكتُب، وتارَةً آخُذُ المعنى بلفْظِهِ، ومرةً أَعزُوهُ إلى مَأْخَذِه، ومرةً لا أَعْزُوهُ، كُلٌّ ذلك بحسَبِ مُوافقةِ الحال، لا لأجْلِ أن يُقال، والله المطَّلعُ على السرائر. فلا يَحسَبنَّ مَن وقَفَ على هذا الشرحِ أنّ جميعَ ذلك مِن عندي. وتالله، إنّي لَمُعترِفٌ بالتقصير، ولا أُحِبُّ أن أُحْمَدَ بما لم أفعَلْ.

ومَعَ ذلكَ كلِّه، فلا يُظنَّنَّ جاهلٌ أنّ هذا الشرحَ قد خالَفْتُ فيه أسلوبَ الشُّراح، فإنّ غالبَ الشُّراحِ قد سلَكُوا هذا المسلَك:

فمنهم مَن بيَّنَ المَأْخَذَ كمِثْلِ ما بيَّنْتُ.

ومنهُم مَن سكَتَ عنهُ اتّكالاً على المُتعارَفِ عندَهم، ولكلِّ امرئٍ ما نَوى، واللهُ حسبُنا وهُوَ نِعمَ الوكيل.

ولقد كنتُ أطمَعُ أن يكونَ هذا الشرحُ على طريقةٍ أعلى وأكمَل، وأوفَى وأشمَل، لكنّ يدَ الأيام، حالَتْ بيني وبينَ ما أُريد، فجئتُ به معَ ترادُفِ المصائب، وتكاثُفِ الأشغال، وإلى اللهِ أُفَوِّضُ أمري، وهُوَ سبحانَه العليمُ بسرِّي وجَهْري.

والحمدُ للّه ربِّ العالمين

تَمَّ الجزءُ الثاني بحمدِ الله مِن نسخِ «شرحِ شمسِ الأُصول» لشيخِنا الأجَلِّ الفاضلِ الأكمَل العالِم المُحقِّق، والحَبْرِ المدَقِّق، أبي محمدٍ عبدِالله بن حُميدِ ابنِ سلوم السالمي، وذلك يومَ الخميسِ لإحدى عشرةَ ليلةً مضَيْنَ مِن شهرِ رجَبٍ سنةَ ١٣١٧هـ.

قال المصنّفُ: وتمامُ تسويدِ هذا الكتابِ في يومِ الاثنينِ لتسعٍ مضَيْنَ مِن شهرِ صفرٍ سنةَ ١٣١٧(هجريّة).

فهرست المجلد الثاني
من كتاب «طلعة الشمس» في أصول الفقه